

荣新江主编

宗教信仰与社会

TANGDAI ZONGJIAO XINYANG YU SHEHUI

北京大学盛唐研究丛书

BEIJING DAXUE SHENGTANG YANJIU CONGSHU



上海辞书出版社



唐代宗教信仰与社会

北京大学盛唐研究丛书

BEIJING DAXUE SHENGTANG YANJIU CONGSHU

TANGDAI ZONGJIAO XINYANG YU SHEHUI

荣新江主编

上海辞书出版社

图书在版编目(CIP)数据

唐代宗教信仰与社会/荣新江主编.—上海:上海辞书出版社,2003.8
(北京大学盛唐研究丛书)
ISBN 7-5326-1258-9

Ⅰ.唐… Ⅱ.荣… Ⅲ.宗教—信仰—研究—中国—唐代
Ⅳ.B929.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第039263号

责任编辑 余 岚
装帧设计 姜 明

唐代宗教信仰与社会
上海辞书出版社出版 出版人 李伟国
(上海陕西北路457号 邮政编码 200040)
上海辞书出版社发行所发行 上海江杨印刷装订厂印刷
开本 890×1240 1/32 印张 15 插页 5 字数 417 000
2003年8月第1版 2003年8月第1次印刷
印数 1— 4 100
ISBN 7-5326-1258-9/K·205
定价:42.00元

本课题的研究
得到北京大学"创建世界一流大学计划"和
教育部人文社会科学重点研究基地
基金资助

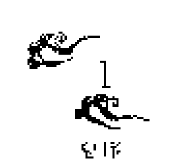
北京大学盛唐研究丛书

总序

盛唐，是中国历史上空前繁荣昌盛、辉煌壮丽的时代。盛唐为何兴盛？盛唐的兴盛局面表现在哪些方面？盛唐时期的社会、经济、文化、对外交往、人民生活等方面的情况如何？盛唐的辉煌对后世有何深远的影响？等等，这一系列问题都有待于进一步深入探讨。

北京大学在唐代的研究方面曾经取得过卓越的成就，如向达、汪篯、邓广铭、周一良、王永兴、张广达、吴宗国等先生，都作出了富有开拓意义的贡献，目前也有一批中青年学者在从历史学、历史地理学、考古学、社会学等角度从事唐代的政治、法律、地理、经济、文学、艺术、思想、宗教等方面的研究。在北京大学"创建世界一流大学计划"和教育部人文社会科学重点研究基地基金的支持下，以北京大学中国古代史研究中心这一教育部人文社会科学重点研究基地为依托，我们邀请了一批校内外、海内外在唐代研究领域颇有成就的学者，共同来参与实施"盛唐研究计划"，共同探讨这一伟大的时代，把这个时代的真实面貌展现给世人，把这个时代的政治、经济、社会、思想文化、民族、对外关系等方面的研究进一步深化，并希望在取得学术研究的进展的同时，也通过对盛唐经验教训的总结，给我们今天提供一些教益和启迪。

现在，经过三年的不懈努力，"盛唐研究计划"的第一批成果，即吴宗国教授主编的《盛唐政治制度研究》、李孝聪教授主编的《唐代地域结构与运作空间》、王小甫教授主编的《盛唐时代与东北亚政局》、邓小南教授



主编的《唐宋女性与社会》(上、下册)、荣新江教授主编的《唐代宗教信仰与社会》,共计五种六册,作为《北京大学盛唐研究丛书》第一辑,将由上海辞书出版社隆重推出。

这一批集体研究成果,从政治制度之整合、国际关系之协调、国家运作之效率、社会风貌之丰富多彩等方面,进行了比较全面的探讨,并对盛唐缘何而盛给予了有力的说明,在一些国内研究比较薄弱的领域,如女性与社会、宗教信仰与社会、地域与空间等方面,也做出了一些综合性的研究和总结。

我们希望以此为肇端,把《北京大学盛唐研究丛书》继续编纂出版下去。

这项研究计划从启动到第一批研究成果出版,得到了多方面的支持和帮助,在此,我谨代表本《丛书》的各位主编,向提供大作的各位学者表示感谢,没有他们的积极参与和学术贡献,也就没有这项集体研究成果的集中展现;我们也特别要感谢北京大学领导以及中国古代史研究中心和历史学系的领导从道义到资金上的指导和大力支持,没有他们对这项研究计划的关怀和支持,我们也无法完成这项事业;我们还要感谢随叫随到的北京大学历史学系中国古代史专业的研究生们,他们在学术上和事务上所提供的无偿劳动,不仅使我们举办的国际学术会议深受国内外学者称道,而且使我们的《丛书》编辑工作的质量得到切实的保证;最后,我们向我国最大的工具书出版基地——上海辞书出版社的李伟国社长和历史地理编辑室的许仲毅、余岚、张敏、王圣良、解永健等各位责任编辑表示衷心的感谢,他们不计成本,以推动学术研究、弘扬中华文化为己任,是他们,最后以辛勤的劳动,把这套《丛书》奉献给了读者。

荣新江

2003年2月14日于北京大学朗润园

目录



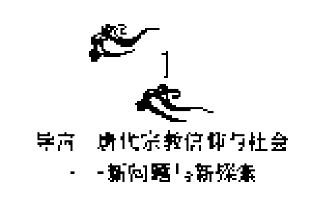
导言：唐代宗教信仰与社会
——新问题与新探索

荣新江

在今天的中国，宗教和社会往往是相互分离的，佛教、道教、基督教、伊斯兰教等宗教派别虽然也不同程度与社会相关联，但总的来讲和世俗社会保持着相当的距离。普通人的宗教观念十分淡泊，而且大多数人都认为宗教是科学的对立面。

然而，处在中古时期的唐朝，宗教和社会却是密不可分的，大到国家的礼仪祭祀，小到百姓的日常生活，都和各种宗教仪式和信仰联系在一起，甚至我们今天放入科学技术史里讨论的一些问题，如天文、历法、印刷术，实际上当时都是和宗教有着千丝万缕的联系。在唐朝，宗教与社会不仅不是对立的，反而是统一的一个整体。

大概是由于受到今天人们对于宗教与社会关系的观念的影响，过去对唐代宗教史的研究，主要局限于宗教本身，即哲学史或思想史的范畴里，而很少和社会联系在一起来考察。葛兆光最近回顾了近二十年来有关禅宗史的研究，不能不说成就极其辉煌，仅大陆作者的专著，就有葛兆光《禅宗与中国文化》[1]、洪修平《禅宗思想的形成与发展》[2]、潘桂明《中国禅宗思想历程》[3]、杜继文和魏道儒《中国禅宗通史》[4]、葛兆光《中国禅思想史》[5]、麻天祥《中国禅宗思想发展史》[6]、杨曾文《唐五代禅宗史》[7]等等。但是，他指出："关于禅思想的分析，在如今的禅宗史或禅思想史著作中，常常是哲学式的，那种把禅思想本质化、哲学化的趋向，可能会得到超越时代和超越生活的道理，也可能成为精英们创造自己哲学思想的资



源，但是，它常常使禅思想变得像离开水的鱼的标本，尽管永恒却无生命。”而“从思想史的角度看，由于禅思想在当时绝不是一种悬浮在历史时空之上的超越哲学，所以，如果不把禅思想放置在当时社会生活和思想环境中，是无法理解禅思想在中国思想史中的意义的。”他强调说：“众所周知，思想史近来有和社会生活史靠拢的趋势，之所以有这种趋向，是因为那些精英和经典的思想，只有在社会生活中发生作用，它才真正地成为人们思考和行动的资源，而它要在社会生活中发生作用，它就必须回应社会生活提出的问题，正如史华兹(Benjamin I. Schwartz)所说的那样，思想史处理的问题，主要是人们如何对他所生活的环境进行有意识的回应，以及这种回应是否在不同的时代有不同的变化[8]。如果我们理解‘回应’(responses)一词本身就包含着‘社会生活的背景’和‘对社会生活背景的回答’两方面，那么，我们应当承认汉语中的一句老话‘一个巴掌拍不响’，禅思想本身只是思想史的一方面，而另一方面需要考察的，则是迫使禅思想只能这样回应而不能那样回应的社会生活环境。”[9]事实上，这是一个带有普遍性的问题，不仅在禅宗研究上与社会史的关照相脱节，在唐代其他宗教史的领域里也是如此。所以，我们应当明确地指出，离开了社会生活来研究唐代的宗教，显然是不全面的，其结论也必然是有局限性的。

正是出于上述思考，我们在构思北京大学“盛唐研究计划”时，就拟定了“唐代的宗教信仰与社会”这一主题。本书的最终编辑，正是在这样的考虑基础上来进行的，即从唐代宗教与社会的关联处着眼。但是，我们同时也抱有另一个想法，即我们虽然在约稿时尽量考虑唐代宗教的各个方面，但不追求教科书式的面面俱到，而是根据参加本书撰写的各位学者自己的兴趣和专长，尽可能深化自己最新的研究成果，把相关的学术领域向更广、更深的地方拓展。因此，我们希望收入本书的论文，追求新材料，探索新问题，开拓新领域，共同构筑一部有关唐代宗教与社会多方面、多角度的研究专著。

以下一方面回顾近二十年来唐代宗教与社会相关的研究状况，另一

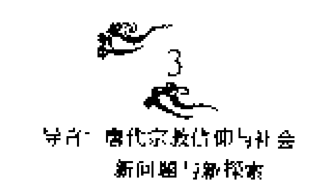
方面提示本书各篇文章的问题点和新收获。

在过去二十多年中，有关唐代宗教史的研究取得了长足的进步，其中，唐代宗教与社会的关系问题引起越来越多的学者的兴趣，并取得了一些成果。比较集中的研究成果，一本是伊佩霞（Patricia B. Ebrey）与葛里高里（Peter N. Gregory）合编的《唐宋的宗教与社会》[10]，但与主编本来的想法有违，该书所收论文只有一篇真正属于唐代的范围，尽管一些论文在讨论宋代的现象时也追溯到唐朝，可是这种状况正好说明美国的中国学家们更偏重于宋代以后的研究。另一本是吉川忠夫编的《唐代的宗教》[11]，系编者在京都大学人文科学研究所主持的以"唐代宗教之研究"为名的研究班的成果报告论文集，其中也有部分文章涉及到佛教、道教与社会的关系以及民间信仰问题，但研究的视角仍然是传统的家族、士大夫与佛教关系问题，该书更为厚实的成果是日本学者所擅长的文献研究。

道教对于李唐王朝具有特殊的意义，因此道教与唐代社会的关系较为紧密。这也是我们一反过去先佛教后道教的编纂体例，而把与道教相关的文章放在唐代宗教信仰研究首要位置的原因。

有关道教与社会关系的研究，过去学者们的主要着眼点是道教与帝王或王朝政治的关系，如吕锡琛《道家、方士与王朝政治》[12]、巴瑞特（T. H. Barrett）《唐代的道教》[13]。对于道教的民间信仰，也有一些文章讨论，但比较零散。有关唐代道教的研究，更多地集中在敦煌道教文献上，特别是表现重玄思想的《升玄内教经》和《太玄真一本际经》[14]。

本书所收葛兆光《最终的屈服——关于开元天宝时期的道教》一文，指出现在道教史研究著作把盛唐道教描述成"上清一系的兴盛"之不足，仔细分析了这种历史书写产生的缘由，利用碑志、小说等史料，重构了开元、天宝时代各种系统的道士活跃的风景。在此基础上，与道教史研究者普遍关注当时政府对于道教（也包括佛教）的国家管理的视角不同，他指



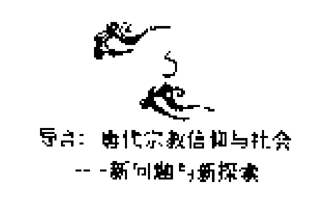
出：从唐初以来，“道教尤其是上层人士逐渐放弃了它在世俗生活中可能导致与政治权力冲突的领域，逐渐清除了可能违背主流意识形态和普遍伦理习惯的仪式和方法，逐渐遮蔽了那些来自巫觋祝宗的传统取向。”而“已经渐渐屈服于主流伦理的道教，再一次在整个帝国范围内进行整合，使整个道教的仪式、方法和组织，更附着于国家认可的主流意识形态和主流伦理道德，同时也更多地迎合着上层士大夫的趣味和爱好，成为上层社会和主流思想所接纳的思想资源。”他对于盛唐道教对国家主流意识形态和伦理道德的“最终的屈服”的分析，也可以用来理解有着同样走势的佛教、景教，以及不“屈服”的摩尼教在唐代社会中的不同遭际。

国家礼仪与佛道二教及民间信仰的关系，是唐代宗教与社会关系研究的重要课题。富安敦（Antonino Forte）关于武则天时期明堂与佛教关系的研究[15]，熊存瑞通过太清宫、九宫贵神等祭祀来对唐玄宗时期道教对国家礼仪变革所产生的影响的研究[16]，以及章群《唐代之祠庙与神庙》对唐代祠庙问题的系统探讨[17]，都是这方面的重要成果。但这些论著虽然从不同角度对于唐代国家祭祀与宗教关系问题进行了有益的探讨，但也有一些不尽如人意之处，如将国家祭祀与民间祠庙过分对立起来，或者将民间祠庙完全等同于“淫祀”，这对我们探讨隋唐时期国家祭祀与宗教的关系造成了一定的困难。本书所收雷闻《五岳真君祠与唐代国家祭祀》一文，以开元年间五岳真君祠以及青城山丈人祠和庐山九天使者庙的建立，作为一个整体的个案，来讨论当时的道教代表人物司马承祯试图以道教的理论来改造国家祭祀系统的努力。他还进而讨论了国家祭祀、道教信仰和民间崇拜之间的互动关系，指出由于国家权力的强大，司马承祯改造国家祭祀的努力是不可能完全成功的，但这一事件的一个结果，是道教仙真高于国家岳神的观念却深深影响了唐代的民间信仰，使得国家祭祀在很大程度上贴近了民间社会，而不仅仅是一种高高在上的国家礼仪了。雷闻所研究的个案，提供给我们认识国家与不同层次的宗教相互影响的很好的视角，其结论对于我们理解唐代礼制与宗教的复杂关系，也是非常有益的。

中古时期的佛教和道教围绕“老子化胡说”的斗争，不仅与王朝政治息息相关，而且也影响到士大夫和民间社会对于佛道的取舍，因此是一个研究宗教与社会以及不同宗教之间的关系（包括摩尼教、景教）的重要问题。本书所收刘屹《唐代道教的“化胡”经说与“道本论”》一文，在全面系统地清理南北朝到隋唐，特别是从唐初到玄宗时期，围绕“化胡经说”和“道本论”，国家与佛道双方交涉的历史脉络后，指出李唐皇室与道教在利用“化胡经说”处理佛道关系方面所体现出的与前代不同的态度和方式，即以道教的“道本论”为指导，“化胡经说”逐渐不再针对夷狄或是佛教发难，而是将老子的教化对象，扩展到古今中外一切文明，试图将天地万物和各种文明教化，都归根于老子一人和道教的根本——“大道”上来。这篇文章对于唐代“化胡说”的彻底清理，深化了我们对于唐朝前期李唐皇室和官僚士大夫们宣扬和禁毁《化胡经》的因果关系的认识，有助于理解唐朝前期的道教佛教与国家政治的互动关系。

佛教无疑是唐代最为流行的宗教，也是今天学者们讨论最多的主题。在学者们继续对唐代佛教的宗派及其学说进行深入研究的同时，有一些学者更关注佛教与社会的关系。本书虽然把有关道教的研究放在首位，但有关佛教的研究仍然是分量最多的组成部分。

佛教与王权的关系问题一直是学者关注的对象，主要的研究成果集中在一些帝王与佛教的关系上，如唐太宗与佛教、武则天与佛教，以及武宗灭法等，并且得出了很多有意义的结论。在这方面，有一个很少受到注意的问题，即唐中宗在唐代佛教发展中的作用和地位。本书所收孙英刚《长安与荆州之间：唐中宗与佛教》一文，全面讨论了中宗与佛教的密切关系和非常特殊的机缘。他指出，李显出生时曾得到高僧玄奘法师的庇佑，并得到高宗赐号为“佛光王”，在神龙元年（705）武则天被推翻，李显恢复了李唐名号后，由于政治斗争的需要，中宗并没有按照常理改变武则天的崇佛政策，转而利用道教，反面大加修饰自己在藩时的宅第所改



建的荐福寺，把一些重大的宗教活动、著名的大德高僧多安排在该寺，使之成为整个长安乃至唐帝国的宗教中心、译经中心。同时他还在复辟后，邀请自己流放时居住的荆州地区的大批僧人来京，充实内道场，为自己的宗教活动服务。这篇文章突破了研究帝王与佛教的传统做法，而从个人的因缘、身世和政治斗争的背景来加以解说，并且充分考虑了时间和空间的转换，把王宅和寺院，京城和流放地联系起来，使得一些不明的问题可以浮现出来，填补了唐代宗教与政治关系的重要一章，并为理解睿宗、玄宗提升道教地位的做法给予了解说。

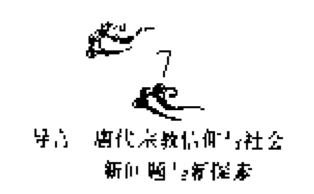
佛教与王权的关系还包含许多方面，其中一个重要的问题是佛教对传统中国礼法的影响。本书所收严耀中《论佛教戒律对唐代司法的影响》一文，着重讨论了唐代法律文献的内容和文字所包含或体现的佛教戒律内容，唐代司法实践中体现的佛教戒律精神以及佛教观念和戒条对案例审定的影响这样两个前人忽视的问题，使我们对于佛教与唐代法制的关系有了进一步的认识。这篇文章实际上开启了一项新的探索，而且突破了仅仅从帝王与佛教的关系来看佛教对王朝政治的影响，深入到佛教对于制度影响的层面。

近二十年来石刻史料的大量出版，推动了研究者对地方佛教社会和下层民众佛教信仰的研究。虽然有关唐代这个方面的研究还没有像侯旭东《五六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》那样的集大成的著作[18]，但有关的研究成果却已经不少，如唐耕耦《房山石经题记中的唐代社邑》[19]、刘淑芬《〈佛顶尊胜陀罗尼经〉与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一》[20]、又《从本愿寺石刻看唐代获鹿的地方社会》[21]、耿慧玲《由墓志看唐代取佛教化名号的社会现象》[22]等等，相信这方面的研究还会越来越多。在这方面，有待发掘的新材料仍有不少，气贺泽保规编《中国佛教石经的研究——特别以房山云居寺石经为中心》一书，即是利用近年全部公布的房山石经资料作为研究基础的[23]，而张总近年来利用中国学者便利的条件，一直穿行在山东、河南、陕西等地，去搜寻新的石刻佛经材料，他贡献给本书的《陕西新发现的唐代三阶教刻经窟初识》

一文，是他新发现的石刻佛经中最重要的一处，因为其中所刻唐代三阶教信行禅师所撰的三部经，虽见于三阶教经典目录，却不仅不见于诸本藏经，也不见于已知的敦煌写本和日本古寺所藏三阶教典籍，可以说是多年来有关三阶教的重大发现。三阶教在唐朝初年曾一度在社会上盛行，信行的思想对于民众的生活方式影响至巨，以致引起朝廷的注意，最后遭到禁止。因此，张总对于这处长安附近三阶教刻经窟石经的研究，必将推动有关唐代三阶教与民间社会关系的深入研究。

利用其他史料来研究世俗佛教信仰以及更广义的民间信仰，也是近二十年来的重要成果。在这方面，欧美学者从西方宗教理论来看唐代民间宗教和民间信仰问题，成果突出，如太史文（Stephen Teiser）《中国中世纪的鬼节》[24]、又《十王经以及中国中世纪佛教的炼狱观念之形成》[25]、杜德桥（Glen Dudbridge）《唐代的宗教体验与民间社会》[26]，等等。中国学者也有不少这类讨论发表，集成专书的有刘长东《晋唐弥陀净土信仰研究》[27]、贾二强《神界鬼域——唐代民间信仰透视》[28]、又《唐宋民间信仰》[29]，严耀中《江南佛教史》[30]和张国刚《佛学与隋唐社会》[31]，也都有一定的篇幅谈到地方信仰和民众信仰的问题，严耀中还发表了一系列相关的文章[32]。在研究一种民间信仰与普通民众的关系及其社会功能时，书写的文字经典往往具有局限性，因为在一个只有少数人才有受教育机会的社会里，宗教观念的传播在许多场合下与经典没有关系[33]，而绘画和雕像是这种民间信仰的重要传播途径。本书所收李淞《龙门石窟唐代天王造像考察》一文，就是他系列考察唐代龙门石窟、敦煌石窟、长安寺院的天王图像及世俗天王俑的第一篇论文，这项研究将对中国天王图像的发展、由来、形式与意义、审美趣味与文化观念等问题进行系统的讨论，而本文对龙门石窟天王图像及相关的天王信仰的研究，使我们对于天王图像的性质和功能有了更为清晰的认识。

除了属于意识形态的信仰问题之外，佛教也和实际的社会生活息息



相关。陈明为本书撰写的《沙门黄散：唐代佛教医事与社会生活》一文，利用传统文献、石刻材料、敦煌文书等，全面讨论了唐代佛教医药的具体内容，以及佛教医事与民间社会生活的双向互动关系，并分析了佛教医事与佛教戒律及现实政制的冲突，从而总结了唐代佛教医事的时代特征。这是从医学和佛教相结合的角度，来讨论佛教与社会生活的关系问题，这一研究模式也可以扩大到道教、摩尼教、景教等其他宗教领域，因此，本文在唐代宗教史研究上有举一反三的意义。

由于敦煌文书中蕴藏着丰富的有关敦煌地方社会的各种原始材料，其中尤以唐后期、五代、宋初的资料最为丰富。近年来，敦煌文书的大量公布，使得学者们可以充分地利用这些资料来研究敦煌佛教社会史，在谢和耐《中国五—十世纪的寺院经济》（1956年）、竺沙雅章《中国佛教社会史研究》有关敦煌部分（1982年）的研究基础上，姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》[34]、谢重光《汉唐佛教社会史研究》[35]、郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》[36]，分别对敦煌的佛教依附人口、寺院经济、僧尼生活做了系统的考索。这些研究成果对于整个中古时期中国佛教社会史都具有参考意义。

然而，保存大量民间实际应用文献和文书的敦煌写本，在研究唐代民间宗教和民间信仰方面的功用还有待开发。本书所收余欣《禁忌、仪式与法术——敦煌文献所见中古时代出行信仰之研究》一文，就是利用敦煌占卜类文献、具注历、愿文、牒状、入破历、契约等，从社会史的角度来讨论中古时代与出行信仰有关的各种问题，包括出行禁忌、行神信仰、出门仪式、禳灾辟邪的诸般法门、为行人祈福的各种方式等，本文打破了敦煌文献和战国秦汉简牍帛书之间的壁垒，揭示了敦煌数术文献在中国数术史研究上的承前启后的重要地位以及敦煌民众诸种宗教信仰的混杂背景，并使我们对于唐代敦煌庶民社会的生活方式有了具体的理解。

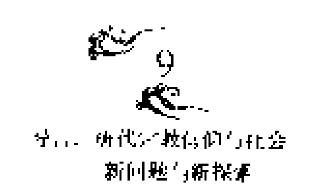
有关唐代三夷教，即祆教、摩尼教、景教的研究，最近二十年来也取得了长足的进步，有的研究着眼于中外关系，有的则偏重于宗教本身。在这方面，以林悟殊成绩最为突出，他整理出版相关的论文为《摩尼教及其

东渐》[37]、《波斯拜火教与古代中国》[38]、《唐代景教再研究》[39]三部著作，对三夷教各方面的问题都有接触和讨论。在这样的学术研究背景下，林悟殊贡献给本书的《唐代三夷教的社会走向》，是他对蔡鸿生先生最近提出的"摩尼教异端化，火祆教民俗化，景教方伎化"这一概括性认识的展开论述，并对三夷教在唐朝的影响和最终消亡给予了合理的解释。

祆教是近年来学术界讨论的热点之一，但由于祆教流入中国以后，其宗教性不如其他宗教那样强烈，因此有时很难对其宗教属性加以判定，由此也就产生了不少歧异的看法。本书所收荣新江《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与祆祠的社会功能》一文，在辨析有关胡人聚落首领萨保的史料基础上，利用新发现的安伽墓等考古资料，指出萨保的宗教信仰应当和聚落内部的大多数胡人一样，是祆教而非佛教，并从几个方面，来分析胡人祭祀祆神的宗教活动中心——祆祠的社会功能。

摩尼教也是当前国际学界的研究焦点，其中一个重要的课题，就是利用吐鲁番发现的各种中古伊朗语和突厥语的摩尼教残卷，来说明相对完整的三种汉译摩尼教经典文字的含义，从而获知摩尼教融入中国社会的程度。马小鹤在发表了一系列摩尼教专有名词的不同语言对证之后，又根据吐鲁番新出土的粟特文摩尼教信札，为本书撰写了《粟特文'δ w wkrw 'ncmn(二部教团)与汉文"四部之众"》一文，分辨出摩尼教徒分出家男女弟子二部和在家男女信徒二部的做法，即汉文《摩尼教残经》用佛教术语所说的"四部之众"。此概念的确定，将有助于我们理解敦煌吐鲁番摩尼教文献中的"二部教团"或"四部之众"，从而对摩尼教徒与世俗社会的关系问题有更深入的理解。

有关唐代景教的研究文献早已没有什么令人惊奇的发现，甚至多少年来被当作景教文献加以研究的某些敦煌"景教"写本，都受到了真伪不明的强有力质疑，比如"小岛文书"可以肯定将被剔除于今后的景教研究视野。因此，对于明确属于唐朝景教文献的《大唐景教流行中国碑》，应当



给予格外的重视。然而，经过学者三百年的研究，特别是最近发表的伯希和(Paul Pelliot)的详细注释[10]，大家不禁要问《景教碑》还有多少研究余地，本书所收段晴《唐代大秦寺与景教僧新释》一文，对此给出了肯定的回答，给我们带来了信心。她对照叙利亚文献所记录的景教的传统，在《景教碑》的佛教、道教词汇背后，找寻出唐代景教"寺"和"僧"的本来含义；并根据碑上僧侣的叙利亚语职衔，搭建起真正意义上的东叙利亚基督教会，使唐朝之景教教会的结构轮廓凸现：其设施以教堂为主，拥有主教、执事长等完善的组织结构，并且拥有一批信众。这篇从旧史料中读出新内容的文章，不仅增加了我们对唐代长安景教教团的认识，也具有方法论上的意义。

唐代的宗教信仰与社会这一课题，内容丰富多彩，本书力图以深化的、多方面的研究成果，共同构筑一个比较综合的学术专著，希望能在此领域里迈出厚重的一步，在唐代宗教史研究上留下一个坚实的脚印，也希望对相关领域的研究产生震撼效果，更期望开启一个个讨论的话题，吸引更多的学者来参与这一课题的研究。

最后，我在此向为本书贡献大作的各位同仁表示感谢，并且欢迎读者的批评指正。

注释：

① 上海人民出版社，1986年。

② 南京，江苏古籍出版社，1991年。

③ 北京，今日中国出版社，1992年。

④ 南京，江苏古籍出版社，1993年。

⑤ 北京大学出版社，1992年。

⑥ 长沙，湖南教育出版社，1997年。

⑦ 北京，中国社会科学出版社，1999年。

⑧ 见 *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Massachusetts) and London : The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 4.

⑨ 葛兆光：《历史、思想史、一般思想史——以唐代为例讨论禅思想史研究中的一些问题》，荣新江编《唐研究》第8卷，北京大学出版社，2002年，1、6—7页。

⑩ *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

⑪ 《唐代の宗教》，京都，朋友书店，2000年。参看葛兆光书评《重新清理唐代

宗教的历史》，原载《佛学研究》第9期，2001年；收入氏著《域外中国学十论》，上海，复旦大学出版社，2002年，98—107页。

⑫ 长沙，湖南人民出版社，1991年。

⑬ *Taoism under the T'ang. Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*. London The Wellsweep Press, 1996. 参看刘屹书评，载《唐研究》第5卷，1999年，486—496页。

⑭ 关于敦煌道教文献研究史的清理，可参看刘屹《论二十世纪的敦煌道教文献研究》，提交"国际敦煌学学术史研讨会"论文，北京理工大学，2002年8月。

⑮ Antonino Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: the Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*, Rome, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 1988

⑯ Victor Xiong, "Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong", *T'oung Pao* 82, 1996, pp 258—316.

⑰《严耕望先生纪念论文集》，台北，稻乡出版社，1998年，119—150页；又收入氏著《唐史札记》第九节，题为《祠庙与神庙》，台北，学海出版社，1998年，111—148页。

⑱ 北京，中国社会科学出版社，1998年。

⑲《文献》1989年第1期。

⑳《史语所集刊》第67本第1分，1996年，145—194页。

㉑《劳贞一先生九秩荣庆论文集》，台北，兰台出版社，1997年，119—151页。

㉒ 中国唐代学会编辑委员会编《唐代文化研讨会论文集》，台北，文史哲出版社，1991年，693—723页。

㉓《中国佛教石经の研究——房山云居寺石经を中心に》，京都大学学术出版会，1996年。

㉔ *Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, 1988. 参看杨继东书评，载《唐研究》第2卷，1996年，470—474页。

㉕ *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, 1994. 参看杨继东书评，载《唐研究》第3卷，1997年，483—486页。

㉖ *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A reding of Tai Fu's "Kuan gi-chi"*, Cambridge University Press, 1995. 参看赵宏勃书评，载《中国社会历史评论》第2卷，2000年，519—522页。

㉗ 成都，巴蜀书社，2000年。

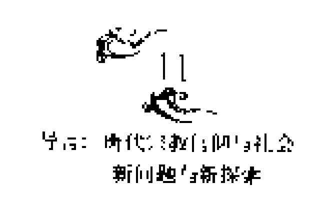
㉘ 西安，陕西人民教育出版社，2000年。

㉙ 福州，福建人民出版社，2002年。

㉚ 上海人民出版社，2000年。

㉛ 石家庄，河北人民出版社，2002年。

㉜ 严耀中：《唐代江南的淫祠与佛教》，《唐研究》第2卷，1996年，51—62页；又《敦煌文书中的"平等大王"和唐宋间的均平思



潮》,《唐研究》第6卷,2000年,19—26页。关于淫祠问题,还可参看David McMullen, "The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705", *Asia Major*, 3rd serial Vol.1, 1993, pp.1—81; 黄永年《说狄仁杰的奏毁淫祠》,《唐史论丛》第6辑,陕西人民出版社,1995年,58—67页

㉝ 参看David Johnson ed., *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion. Five Studies*, Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1995所收论文。

㉞ 北京,中华书局,1987年。

㉟ 台北,国际文化事业有限公司,1990年。

㊱ 北京,中国社会科学出版社,1998年。

㊲ 台北,淑馨出版社,1997年。

㊳ 台北,新文丰出版公司,1995年。

㊴ 北京,中国社会科学出版社,2003年。

㊵ *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, by Paul Pelliot, ed. with Supplements by Antonino Forte, Kyoto: Scuola di Studi sull'Asia Orientale and Paris: College de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1996.

最终的屈服

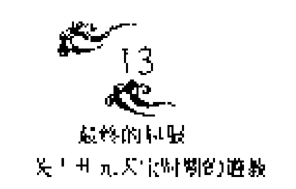
——关于开元天宝时期的道教

葛兆光

（清华大学思想文化研究所）

景云二年（711）正月十八日，金仙公主和玉真公主在大内归真观，正式拜道士太清观主史崇玄受道①，据当时也在太清观的道士张万福的描述，当时入道仪式盛况空前。也许是身份特殊的缘故，也许是很早就已经入道的缘故②，两公主从一开始就越过了正一、道德、三皇等初级三阶，直接受灵宝法箓③。据说，当时筑坛高一丈二尺，“金莲花纂，紫金题榜，青丝周绕”，东南西北各用不同色泽的锦缎和羽毛为席褥，五方案各用金龙玉璧镇住，在仪式中不仅用了很多金、香、锦，以及道教常用的笔、墨、纸、书刀，另外还有盘龙、舞凤、瑞叶、莲花，香炉、香盒、香奁，还用了各种绣了图案的丝织物来覆盖玉案。既有种种玉函来放置经卷，又有各色锦囊来放置法箓，当然还有各种神奇图案的幡和各种象征的灯。“二七日夜，行道礼诵”。还据说，斋仪开始的时候就瑞雪飘花，将露真文的时候，又卿云浮盖。这一天的四更，老君降临并传法给两位公主。到仪式结束后，公主施舍了仪式上使用的床卧几褥音乐器具及在俗衣服，“各五百副，绢一万匹”等等，价值超过万贯，而用于镇坛的法物还不在其中。到了第二年（712）的十月二十八日，两位公主更受五法上清经法，仪式的盛大更超过前次，这时两位公主已经是道教最高等级的三洞法师了，所以，史书中玉真公主被称为“上清玄都大洞三景师”④。

金仙、玉真二公主入道的事情，大概在当时很轰动，不少诗人都曾有



作品咏诵此事，而为她们两人修的道观，也可能相当豪华，据两《唐书》记载，尽管有魏知古、裴漼、辛替否等人一再上疏劝谏[5]，但是却仍然“烧瓦运木，载土填坑”，当时的同中书门下平章事窦怀贞相当积极地监修两观[6]。而两公主入道授箓所拜的道士史崇玄，在武则天时代和太平公主时代也相当走红，他与崔湜、薛稷和沈佺期曾经同修《道藏音义目录》一百一十三卷，又曾经被封为公[7]。尽管后来太平公主失败，他也被杀[8]。但是，毕竟金仙、玉真都是后来即位的玄宗亲姐妹。而且唐玄宗本人，更对道教相当有兴趣，仅仅以道教经典为例，据后来的杜光庭说：自从“唐土龙兴，翦扫氛妖，底定寰宇，至开元之岁，经诀方兴，玄宗著《琼纲经目》，凡七千三百卷，复有玉纬别目、记传疏论，相兼九千余卷”[9]。

可见，开元、天宝年间，道教仍然盛况依旧。

一

公元711年，亲眼目睹两公主入道的张万福，似乎还是当时的太清观主史崇玄的属下，不过才过了两三年，大概是随着太平公主的倒台，史崇玄的败亡，他渐渐开始崭露头角，终于做到太清观新的主人，成了开元时期道教的重要人物。据都筑晶子《唐代中期の道观》的说法，在盛唐时代，张万福和朱法满（名君绪，？—720）在长安的太清观和玉清观，分别占据了重要的舞台，他们编纂的《三洞众戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》和《要修科仪戒律钞》等等，在规范道士行为和整理道教仪式上起了很大作用。其中，特别是张万福，在后来很多道教文献中都可以看到，他是道教史上清理道教仪范的一个承上启下的重要人物，他一方面批判各地的道教仪式的失范，一方面动手将各种道教流派的斋醮仪式重新进行了编排和清理[10]。

张万福的影响在道教中一直持续到晚唐五代，当晚唐时代的杜光庭再次批判道教混乱状况的时候，他仍然要回忆到张万福，他说：“近有庸流，不达古贤之情，先于玄师前补署六职，宣科授简，然后升坛，仍云简寂

先生(陆修静)斋法谬误,饰非谤说,词理纷然,寡识无知,一至于此,尚有其党,相仿行之,不唯获乱法之愆,实亦受谤贤之罪,达教君子,宜共斥之。"他强调说:"金箓古仪及黄箓旧法,宿启之夜及言功之时,皆先作自然朝(即礼十方忏悔三礼是也),然后行事……所以云:须明旦晨晓,依法行道。"他指出,这一整齐化神圣化的道教仪范,是——

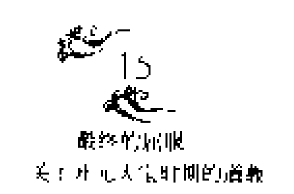
> 此法自张天师、陆简寂、寇天师、张清都(万福——引者注)相传至今,频历年代,皆以斋法出于自然朝,示不忘本也[11]。

这里关于道教仪范的正统谱系,是从张陵、陆修静、寇谦之到张万福。而宋代编辑的《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋》第一在追溯过去斋法的渊源和历史时,也要说到张万福,它说:"今世醮法遍区宇,而斋法几于影灭迹绝,间有举行之上,又复不师古始,信末师而哂前哲,是流俗而悖经教。坛仪乖踈,科式舛谬,甲造乙习,遂成旧章,切切用力于徼影响谲诡幻怪之间,以为舍是无以起信末俗。"[12]所以必须重新清理斋仪,而它在回忆正确的斋仪的来历时说,最早是正一真人,"自以斋法旨趣渊微,法禁森严,非愚浅始学所可明了,乃妙出五称文、撰立正一斋法,目为'旨教',以遗祭酒箓生,灵宝之教,秘而不传,仙人口口相授",接下来到太极仙公,才将斋仪书写下来,而陆天师"复加撰次,立为成仪,祝香、启奏、出官、请事、礼谢、愿念,罔不一本经文",最后就说到唐代的张万福:

> 痛庸师之不学,悯流俗之无识,非非相承,其失不悟,以简便为适当,以古法为难行,则自张万福天师以来,尝病之矣。

这里的历史系谱仍然是从张陵、葛玄、陆修静到张万福。

显然,在唐五代道教普遍的回忆中,至少在清理和重建道教斋醮仪式的历史上,张万福是一个相当重要的人物。我们来看他的一些言论,也能够体会到他在道教史中的意义。在他所撰的《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》中,他曾经激烈抨击当时的道士,说他们"假道卖法,求利取人,罔冒贤良,欺谩愚呆,而高张声誉,远俟招呼,妄设轨模,空为法



则”，他说，他曾经看见“男女同坛，或师弟不相对斋，或师弟各自游行，或结斋之后始来告赴，或不投辞誓，或抱素尽空，或师借经法及假人经法，或师为出法信，或数师同坛，或不书表刺不分契券，或法次交互不期良日，或虚污保证及广书名德”，甚至有道士“无经法，恃其豪富势力及名望高远，耻人不归，强相招引，为他传授，亦有曾受一法两法，或道德十戒，乃唱言自云：凡诸道法，我并师受。或薄解符章、禁祝小技，出入天庭或富贵人驱使，或百姓信向，丰衣足食，少有僮仆，使人传唱，招致弟子，为传经法，或恃以年高德重，俨然戴冠，为人师范。北（当作“此”）之流例，举目皆是”。

应当注意的是，他自己虽然是京城的道士，但是他关注的视野却不止于京洛，他曾经到过江淮吴蜀，所以他的批判视野也是涉及整个唐帝国的道教的，例如他认为：应当“一坛之内，参受不同，宜就尊法，告斋立限，取其良日。其中小法，斋内传授”。他说：“昔尝游江淮吴蜀，而师资付度，甚自轻率。至于斋静，殊不尽心，唯专醮祭，夜中施设。近来此风少行京洛，良由供奉道士，多此中人，持兹鄙俗，施于帝里。”[13]而在《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》中，他更以授经箓的择日为例，指出各种不同经典传授的差异，在当时已经相当混乱：“顷诸师者，先用甲子为良，或以正一受道历，通传三洞。且如甲子，《道德》、《三皇》用之，受道之历，治箓符图等事，至于《上清》、《灵宝》，自有吉辰，岂得雷同，莫分泾渭？而吴蜀两境，京洛两都，递相承用，因循靡革。”[14]

正如我在另一文中所说到的，六朝以来，虽然道教一再清理自己的各种斋醮仪式，试图使自己的仪式剥离民间祭祀，逐渐宗教化、神圣化，但是也因为各种道教门派在六朝隋唐时代的混融而变得杂乱无章。一直到隋唐时代，天师道、灵宝系和上清系的种种斋醮、授度仪式，还是常常被混用，于是，就在金仙、玉真两公主入道的第二年，也就是先天元年（712）的十二月，还在太清观中的张万福已经开始清理传授三洞法箓的次第，先是说种种戒，然后是正一法箓、道德经目、三皇法目、灵宝法目，然后分别叙述“灵宝五符”、“东西禁文”、“五岳真形图”、“三皇内文”等等。又开列种种必备之物品，如七宝、金银、金龙、玉璧、绛巾碧巾、纸墨、

券契等等。同时，他也开始整理各种仪式的程序，希望把各种不同派别的仪式整理出一个秩序来。他特别强调，他的这些清理，是“除六天之文，修行三天正法”[15]，从后来道教的文献中可以看到，他对斋醮和授度仪式的这次清理，大体奠定了陆修静以来，以灵宝斋法为基础的新斋醮仪范[16]，成了后世如杜光庭等人重新建设仪范的基础，而他再次用“三天”与“六天”的相对，来表示除旧布新，则表明了这是六朝道教自我清整运动在盛唐时代的余波。

二

不过，可以顺便提到的是，在后来的道教史册中，身为天师道徒的张万福，却被越来越凸显的上清系所遮蔽了。例如阳台道士刘若拙述、荆南葆光子孙夷中集，成书于北宋咸平六年(1003)的《三洞修道仪》，在记载道教科仪的历史时就说，先是三天法师张君，受老君正一科法，整理二十四治，因为那里“为六天魔鬼占据，号曰鬼营”，后来，经历寇天师、陆修静以及“若隐赵先生、潘天师、澄源李先生、司马天师、宗元先生吴天师、牛先生、叶孤云、叶广寒二天师、希和李先生，皆传教之光明者，具载《道门七叶图》”，并指出在唐代，“三洞科格，自正一至大洞，凡七等，箓有一百二十，阶科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百”，这里列出张陵、寇谦之、陆修静等等，而在盛唐时期，有了司马承祯、吴筠等等上清派的道士，却没有了张万福的位置，天师道的系谱下面却接了上清派的人物[17]。特别值得注意的是《道门七叶图》这个书名，从中可以看到，就像佛教禅门南北两宗在“七代”位置上互不相让，争夺正统一样，道教可能也同样有过这种后起新兴的强势门派改写历史的情况，而在改写中，在上层士大夫中很有势力的上清一系逐渐遮蔽了天师一系，而张万福也渐渐在道教史上被边缘化了。



当然，那是后来的事。在当时即开元、天宝年间，张万福很显眼，道教也依然兴盛。不过，在现代的道教史研究著作中，往往把开天之际道教的这种兴盛描述成上清一系的兴盛[18]。毫无疑问，现代的道教史研究常常受到古代道教文献的制约，古代文献提供了重新书写历史的中心和边界，毕竟没有文献依据，研究者无法随意编造道教史。但是，需要注意的是，道教文献又常常是怀有某种偏向和爱好的著作者所撰写的，他们有意地凸显和隐没，对某些历史的浓墨书写和对某些历史的故意冷淡，常常使得后来的道教史著作也只好随着文献留存的多寡和比重，来组织道教史的主要线索，于是层层积累下来的偏向仿佛物理学上的磁偏一样，使道教史著作总是聚焦于一些历史而模糊另一些历史，不像没有焦点的鸟瞰能够得到全景图像。

应当说，上清一系在当时确实成为引人瞩目的道教中心之一，唐代初期以来，以茅山上清一系为中心的道教徒，渐渐在上层的知识、思想与信仰世界占据了一定的位置，到八世纪中叶，尽管事实上也有各家道教人物活跃在长安和洛阳，但是，在上层士人中间最有影响的，还是从司马承祯到李含光的茅山上清派一系[19]。直到大历年间颜真卿为李含光撰碑铭、贞元年间李渤《真系》为这一派追溯历史时，也都是把这一系说成是道教的正脉，仿佛佛教的传灯一样，把道教的正宗上溯到陆修静、陶弘景，而列数到隋唐的王远知（580—667）[20]、潘师正（?—682）[21]、司马承祯（647—735）[22]、李含光（683—769）[23]，尽管这种光荣的系谱，从现在看来，很有可能是事后的构拟和想像[24]。

就在金仙、玉真两公主入道的那一年，唐睿宗召见天台山道士司马承祯，《资治通鉴》的记载较简明：

> 〔上〕问以阴阳数术，对曰：'道者，损之又损，以至于无为，安有劳心以学数术乎？'上曰：'理身无为则高矣，如理国何？'对曰：'国犹身也，顺物自然而心无所私，则天下理矣'。上叹曰：'广成之言，无以过也'。承祯固请还山，上许之[25]。

司马承祯作出的这种超越世俗的姿态，可能只是已经站稳了世俗位置之

后的惺惺作态，不过，在这时，以茅山为中心的上清系，确实已经相当受宠，这从皇帝的不断表彰与慰问上可以看出，在《全唐文》所收录的有关官方对道教的表彰和册封文件中，高宗朝有《赠王远知太中大夫诏》（卷一三），中宗朝有《赠王远知金紫光禄大夫诏》（卷十六），睿宗朝有《赐天师司马承祯三敕》、《复建桐柏观敕》（卷十九），玄宗朝有《赠司马承祯银青光禄大夫制》（卷二二）、《赐司马承祯敕》（卷三六）。据说，潘师正在高宗时代，虽然"高宗每降鸾驾，亲诣精庐，尊师身不下堂，接手而已"[26]，而司马承祯在睿宗玄宗时代，是"入觐圣上，九重肃广成之谒，出应时贤，群公交子训之请"[27]，而李含光更是在开元天宝年间，得到极高的地位，玄宗曾经有《迎李含光敕》、《命李含光建茅山坛宇敕》、《赐李含光玄静先生敕》、《答李含光进紫阳观图敕》、《赐李含光进灵芝敕》、《命李含光奉词诣坛陈谢敕》（以上卷三六），而且还有《送李含光赴金坛诗序》一篇、《送李含光还广陵诗序》两篇（见卷四一）。在玄宗给他的诏书中，一而表示自己的愿望是"志求道要，缅想真仙"，再而表达对他的仰慕说"尊师体道之要，含光之和，清简无为，与予合志"，三而亲切地慰问说"初秋尚热，尊师平安好"，确实如颜真卿所说，"郁为王者之师，出入明庭，特宠肩舆之贵"[28]。

"茅山为天下道学之所宗"[29]，由于后来的李渤《真系》用浓墨重彩描绘了上清一系的历史，而上清一系在唐代确实相当受到重视，而《真系》由被阅读道教文献的人通常最入手阅读的《云笈七签》收录，而号称"小道藏"的《云笈七签》在关于道教历史方面的那一部分中又仅以《真系》为主，所以，后世关于开元、天宝年间的道教史的回忆，就常常是以上清派的历史为聚焦点的，似乎其他道教流派和人物的活动可以模糊成为背景[30]。不过，如果我们重新回到那个时代去看道教，可以发现，盛唐时代的道教并不只是上清一系的天下，上清一系远远没有到笼罩一切道门的地步[31]。毕竟历史文献没有全部湮灭，不同内容的历史文献、不同视角的历史纪录、不同层次的历史书写，可以多多少少给我们重新建构那个时代的道



教面貌提供一些机会，像并非有意识的历史记载的小说，和未经改写的碑刻资料，就在不经意中留下了开元时代的道教风景[32]，其中在开元天宝年间最引人瞩目，而且不属于上清系的道士相当多，例如——

叶法善（传616—720），景龙观道士，他的传记见《旧唐书》卷一九一、《新唐书》卷二〇四《方伎传》。据《全唐文》卷二六二，李邕《叶有道碑》说，他是世代承袭的道士，“历高、中宗朝五十年”，其祖叶有道“专精五龙”，又据《全唐文》卷二六四，李邕《大唐赠歙州刺史叶公神道碑》说，其父叶慧明能“陈咒雷骇，吐刃电光”、“呵万鬼，搦百神”，而他“幼得父书，早传成法”，被封为鸿胪卿越国公，“当时尊宠，莫之与比”[33]。另据天宝年间的道士蔡玮的记载[34]，似乎景云初年，十二岁的玉真公主最初入道，就是拜在他的门下[35]。

张果（?—733），中条山道士，见《旧唐书》卷一九一、《新唐书》卷二〇四《方伎传》、《全唐文》卷二三，唐玄宗《加封张果封号敕》等。曾在开元二十一年（733）被召入东都，被唐玄宗封为“银青光禄大夫、号通玄先生”，几乎要成为皇帝的妹婿，他的传说在唐代也相当丰富[36]。

邓思瓘（紫阳，702—739），来自江西抚州麻姑山，善于神剑之术。据《全唐文》卷二六五，李邕《唐东京福唐观邓天师碣》说，开元二十三年（735）他被玄宗招来对话，并在第二年“敕度为道士，名曰紫阳”，并分配到东都洛阳福唐观，他家可能是唐代世传的道门，后代都是著名的道士，事迹又见于《历世体道真仙通鉴》卷三二。

申泰芝（字广祥），洛阳人，寓居长沙，传说他曾遇真人授“金丹火龙之术”，开元二十六年（738）召入宫中，见《历世体道真仙通鉴》卷三三。后来权德舆相当推崇的吴善经（732—814）就是申泰芝弟子，曾从申氏受“三洞经法”，见《全唐文》卷五〇一，权德舆《唐故太清宫三洞法师吴先生碑铭》，根据这篇碑铭，申泰芝的系谱是：万君——来君——清简泉君——冲虚申先生，显然不是上清一系[37]。

张探元（667—742），字体微，为张道陵之胄，应当是天师道一系道士。据蔡玮《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞元

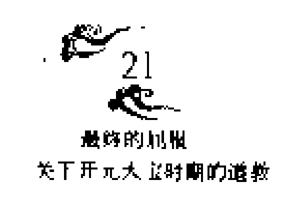
先生张尊师遗烈碑》，他在"开元初辅西京景龙观大德，奉诏供养"，开元十年(722)，朝廷增崇大圣祖玄元庙，与峨眉王仙卿、青城赵仙甫、汉中梁虚舟、齐国田仙寮受诏，二十一年，诏为东都道门威仪使，"与洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛"[38]。

田仙寮(683—741)，景龙观道士，据李华《唐故大洞法师齐国田仙寮墓志》说，他"名雄上国，开元初，天子御白马楼，请先生昭宣《道德章句》"。弟子有蔡玮、杨景春、王景、□敬、□昌[39]。其中，蔡玮就是给张探元书写碑文的人，想来应当属于一系。

此外，我们还可以看到当时活跃的道教徒有刘知古[40]、邢和璞、罗公远等等[41]，从他们的事迹看，似乎也不像上清一系的道士，在开、天之际，上清派并没有笼罩一切，只是象征了道教中的一种趋向，超越和清静的风气也还没有完全渗透到所有的道士，只是被一些道士当做最高雅的追求。

三

有一点可以注意，当王朝进入一统时代，国家空前的强盛的时候，它对于意识形态与宗教信仰的控制力也在强化中，在盛唐的道教史中可以看到，国家权力一方面相当广地延伸到各地区，一方面相当深地渗透到了道教内部。过去，道教史的研究者普遍都注意到当时政府对于佛教和道教的国家管理，包括对佛教道教寺观和人数的控制，对宗教节日规模、范围和行事的规定，对于宗教经典选择和阅读的指定等等，这种管理使佛教和道教真正成为中国的"合法性宗教"，这使得经历了南北朝时代"清整道教"运动，已经渐渐屈服于主流伦理的道教，再一次在整个帝国范围内进行整合，使整个道教的仪式、方法和组织，更附着于国家认可的主流意识形态和主流伦理道德，同时也更多地迎合着上层士大夫的趣味和爱好，成为上层社会和主流思想所接纳的思想资源。



从思想史的资料来看，至少有以下四个重要的现象，显示着道教的这一变化趋势。

首先，是七世纪以来道教中出现的"重玄"之说与重视理论的取向，在开元天宝年间成为风气。"重玄"是《老子》所谓的"玄之又玄，众妙之门"，南朝隋唐以来，道教中一部分知识阶层中人将这种老子提出的境界加以解释和阐扬，并把它看成是人、宇宙的共同的最理想境界，因此引起对道教的人性观念、修行方式以及终极目标的重新设定[42]。而在隋唐时代开始的重视理论的风气，也渐渐在道教上层人士中滋漫开来，像《玄门大义》以及孟安排的《道教义枢》，就是在佛教刺激下重新阐释道教玄理的作品，它讨论的自然、道德、法身、三一等等观念，已经不再是实用性的救赎技术而是相当抽象的宗教理论[43]。

其次，是约成书于隋代的《本际经》这种深入讨论道性的经典，被官方推重并在社会流行，人们普遍注意到，唐玄宗时代曾经颁布《令天下诸观仍转〈本际经〉诏》、《令天下诸观仍转〈本际经〉敕》[44]，在敦煌发现卷子中，《太玄真一本际经》有103份[45]，从仪凤年间到开元年间的钞本都有发现，总数占敦煌道教类卷子493份的百分之二十一，超过《洞渊神咒经》(26份)，《太上业报因缘经》(21份)、《太上洞玄灵宝升玄内教经》(17份)，甚至超过了各种有注的或无注的《道德经》抄本(66份)，而这部道经很明显受到佛教理论的刺激和影响，它讨论的中心，已经不是神仙之术，而是"本际"(本无)、"道身"(道性)、"兼忘"(修炼)、"重玄"(境界)等等相当抽象的问题，如卷一关于"无"的问答，就在推衍"无本为本"的玄虚观念[46]。

再次，是受到皇权支持的上清一系的象征性姿态和趋向，如潘师正在回答唐高宗问"道家阶梯证果究竟在何处"时，就说是"法性常湛，真理唯寂"，把得道的最高境界说成是"玄觉"[47]，前面引述过的，在景云二年司马承祯回答唐睿宗问阴阳之事的时候，就以老子《道德经》中的"损之又损，以至于无为"来回答，在唐睿宗问治国的时候，就以庄子"游心于澹，合气于漠，顺于自然，而无私焉"的"无为之旨"来回答。又如李含光"能于阴阳数术之道，而不以艺业为能，极于转炼服食之事，而不以寿养

为极，但冥怀素朴，妙味玄津”，当开元年间，唐玄宗问其关于“理化”时，他对以《道德经》，当唐玄宗问“金鼎”时，他回答是“道德，公也，轻举，公中之私也”[48]。而吴筠在面对唐玄宗问神仙修炼之事的时候，也是说“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主所当适意”，在与佛徒和士人在一起的时候，所说的也只是“名教世务而已”[49]。

最后，是以上清为首的司马承祯《天隐子》、《坐忘论》、吴筠《玄纲论》以及当时道教中人的一系列撰述，表达了道教上层的兴趣转型。司马承祯的《天隐子》主要是在讨论个人修炼中的“归根复命，成性众妙”，包括归本、渐修、斋戒、安处、存想、坐忘、神解等等，其实就是后人所说的性（精神）命（生命）双修的路数；《坐忘论》则是讨论宗教的清净修炼中，信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定直至得道的过程与方法。而吴筠《玄纲论》则分上中下三篇，上篇讨论道德、元气、真精、天禀、性情等等人性方面的问题；中篇讨论法教，即关于道教修行的种种原则、规范、方法与途径；下篇则解释一些信仰者常常会引起的疑问和困惑[50]。

以上这些道教史上相当引人注目的现象，都在皴染着道教中似乎形而上的、追求超越的色彩，并把它作为可以夸耀的面目呈现给士人。特别值得一提的是，自两晋南北朝以来一直延续到唐代的，道教与佛教的知识与思想的较量，也促成了道教上层人士的这种风格转化。公正地说，在道教的底囊中，并没有特别丰富的理论，尤其是关于人性与超越的理论，因此从魏晋南北朝以来道教一直在借用着佛教的各种语词、知识和思想，并且将它们换上古代道家的衣装重新登场。在上面提到的四个隋唐道教史上的重要现象中，如“重玄”思潮，就曾经吸纳了佛教的种种思想与术语，如《太上一乘海空智藏经》的名称即“其身如海，其心若空，理包物外，是为智藏”的意思，而其中的“深达法源，明了空相，所谓空相、不空相、无我相，不定相故，不实相故”，就简直分不出是佛是道[51]，又如《本际经》中，就引入了佛教关于佛性、遣相、离念、定慧等等思想，甚至连某某



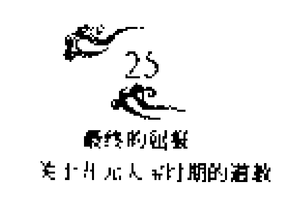
童子的名称、关于佛像的八十种好三十二相，也都统统引入道教经典[52]。唐代道教徒自己的种种著作中，佛教的痕迹就更加显著，较早的如《玄珠录》卷上一开头就是佛教语言"十方诸法，并可言得，所言诸法，并是虚妄"，即用了佛教的"法"（Dharma）和佛教惯用的"虚妄"，而卷上的"众生有生灭，其道无生灭"；"道与众生教，二皆不可得，二既不可得，亦乃非是空"；卷下的"空中有分别，有分别亦空，空中无分别，无分别亦空"；"色非是色，假名为色……（受）想行识，亦复如是"；简直就是从佛经上抄下来的现成话语[53]。而茅山上清系的各位宗师，似乎都对佛教相当熟悉，相传潘师正在与唐高宗的对话中，就有"真则湛然常住，不灭不生"，"于一切法，照了通达，于它心行，分别巨细，无有差失，利益无量，入空有际"[54]。司马承祯所撰的《太上升玄消灾护命妙经颂》中，就有"无空无不空，无色无不色，若能知色空，色空皆自得"，又有"空色宜双泯，不须举一隅，色空无滞碍，本性自如如"[55]。

这也许是在与佛教的论争中不自觉的融入，这种融入使道教上层人士越来越关注形而上的精神性问题，如人的本性与生命、宇宙的本原与变化、个人的超越的可能性等等，而且也使道教上层人士越来越倾向于表现一种超越世俗的、高雅或澹泊的人生哲理和生活情趣，这种问题与习惯渐渐成了他们进入上流社会的标志，也成了上层道教徒注意的焦点。当然，我们应当承认，唐代佛教与道教的争论特别是在皇帝面前的争论，到了开元、天宝年间，似乎不再是真正的宗教对抗，正如二十世纪五十年代罗香林在《唐代三教讲论考》中就已经指出的那样，唐代"朝廷常为三教讲论，终之亦寖成融和汇合之局"，在太宗、高宗时代是使"三教互为观摩，商榷意旨"，在玄宗时代趋向三教调合，而越往后这种思想交锋的意味越淡薄，除了大历中吴筠与神邕并不在朝廷中的争论之外[56]，在朝廷上的所谓论衡，有时竟成三教之间的机锋表演和戏弄滑稽，以取悦皇帝[57]，各种思想的相互融合已经成了趋势，无论是在嘲谑的意义上还是在争宠的意义上，在政治权力的笼罩下它们必须演出大团圆的结局。不过，如果进一步发掘这种三教讲论的深层意义，可能需要注意的是，本来在

理论上处于"边缘"的道教，在已经合法地进入了思想世界的中心的同时，也需要在这种语言角力与思想交锋中，必须提出可以挑战的话题，比如显庆年间(656—661)道士李荣立"本际义"、"道生万物义"，就涉及的是一个相当深刻的宇宙本原的问题，也涉及一个相当深奥的语言学问题，而面对佛教徒的驳难和反论，如会隐的"五蕴义"、"九断知义"，就逼迫道教不得不深思佛教的哲理，以及佛教相当复杂的论证方式[58]。由于每一次论辩需要精心选择中心话题，而选择话题本身就需要对佛教、道教和儒家各自的立场进行详细确认，在这种确认过程中，道教不得不重新思考和检讨自己的定位、思路和话语，即所谓的"条绪交乱，相次抗之，棼丝自理，正直有归"[59]。这种争论，从显庆年间一直延续到开元、天宝时期，在知识、思想和信仰的交锋与整合中，佛教那些深奥而精微的玄理就渗入了道教，那些在士人那里看来比较高尚的、雅洁的精神超越思想，也在上层道教人士中间渐渐凸显，成了开、天之际道教中的一种取向，因而遮蔽了道教中本来一直是主流的实用知识与技术。

四

开元十年(722)，唐玄宗向天下颁布他的《孝经注》，他相信，上古风气淳朴的时代是一去不复返了，在仁义既有的时代，"孝者德之本"，只有"孝"可以教育人们，"因严以教敬，因亲以教爱"，这样，秩序可以重建，道德可以恢复[60]。接着，在开元二十年至二十一年(732—733)，唐玄宗又完成了他的《道德经御注》[61]，在道家和道教共享的这部经典的注释中，他有意无意地引入了佛理，来讨论"性"与"情"、"心"与"境"的问题，希望用这种哲理的讨论，为秩序确立一种人性与道德的基础。再接着，在开元二十二年(734)，唐玄宗又颁布了他注释的《金刚经》，他把《金刚经》与《道德经》、《孝经》并称，为"不坏之法，真常之性，实在此经"[62]。这三次以皇帝



名义颁布经典读本的行为，也许是在这个时代的思想史中，最具有象征意味的事情，且不论这三部经典的注释本身水准如何，一个象征着正统的思想与秩序的皇帝，选择这三部分别属于释、道、儒家的经典，而这三部经典又是各种思想经典中最简约的文本，这三个文本又恰恰是探究宇宙本原与人心深处的经典，它们以官方的名义加以注释，并且要求士庶普遍阅读，这本身是否已经就暗示了知识与思想的风气，在八世纪以后即将向融合、简约和内心深处的方面转移。特别是对于道教来说，重新把《老子》这部曾经在六朝道教中逐渐淡化的经典重新凸显出来，作为三教中的“道”一门的最具代表性的经典，是否也影响了道教的趋向呢[63]。

顺便可以说到的是，盛唐时代的道教史上有一个特点需要注意[64]：原来似乎清楚的派别的系谱，已经开始变得相当混乱。本来在南北朝时依靠方法、符箓、仪式等等，以及宗教信仰者的活动区域可以互相划出边界的正一、灵宝、上清等，在八世纪已经渐渐不再是道教各种派别的清楚界限，各个派别也已经没有了过去相对清晰的活动地域，而更多地成了师弟传授的不同的法位阶梯。在南北朝隋唐渐渐混融的科仪法箓中，正一、灵宝、上清的地位似乎已经分出了高下，相当文人化的上清在各种本来并没有高下之分的法箓中，成了最高的等级[65]。施舟人（Kristofer M. Schipper）在《敦煌文书中所见道教之法位阶梯》一文中已经指出，正一箓是最低一级的法箓，以后根据所授戒律之不同与所授经典之不同，逐渐可以上升，其次是灵宝，最后是授上清箓，可以成为“上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师”，这才达到最高法位，仿佛如今学生苦读若干年最终拿到博士头衔一样[66]。因此，朱法满编《要修科仪戒律钞》卷九引《升玄经》就规定：“斋会行道时，诸正一道士不得与上清大洞法师共同席坐，上清大洞法师不得与五篇灵宝法师共同席坐，及传服饰衣物，灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共同席坐”，而《正一威仪经》也异常严格地规定“受道，各依法位尊卑，不得叨谬”，即不同法位的道教徒如清信弟子、清信道士、正一道士、高玄法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师等等的次第不能紊乱，“登坛行道、斋戒讲说、私房别室、行住坐卧，以此位号为其尊卑”[67]，就是因为这个时

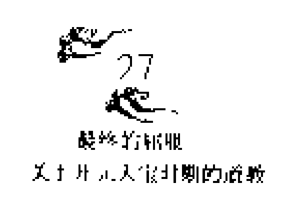
代，正一、灵宝和上清，派别界限已经淡化，而已经成为不同的阶梯法位[68]。

可是，把正一放在道教的较低位置而上清当作道教的最高法位，本身就有暗示价值与取向的意义。因此，在这个时代，尽管各种流派的师弟子可以互相传授，过去那种派别与技术的界限越发混淆，尽管每一个道教信仰者都可能学习过各种知识，例如初入道者常常学习了正一法术，可能长于劾考符咒驱鬼降神，而进一步者则可能精研灵宝，又可能通晓斋醮仪式，而受上清法箓的人，则可能习得养精保身或内外丹法，但是，由于要在公开场合赢得士人的崇敬，道士可能更愿意隐藏他们的出身而以上清的面目出现，因此，当时的道教中人，都会追求获得上清法箓，都会宣称自己是上清一系，同时宣称自己掌握着上清的知识和思想，愿意更多地在公开场合表现自己掌握的清修实践和高深理论。其实，在这一取向的背后却暗示着，在那个时代，即使是道教中人也不能不承认，道教的最高境界是那些看上去深奥的理论、清净的生活和高雅的言谈。

五

这是没有办法的，宗教要在上层社会与主流文化中立足，就必须迎合掌握了知识权力的士人的口味与兴趣，也必须在得到认可的知识系谱中争得一个位置来安放自己，在古代中国这种皇权、神权和知识权力高度同一的世界中，这是宗教在上层社会得以立足的惟一途径。于是在这个时代，这种取向已经成了道教上层人物的共识，也成了上层士人对道教可以认同的地方。

我所谓的“屈服”，正是这样一个逐渐确立宗教神圣而与世俗剥离的过程[69]，在这一历史过程中，道教尤其是上层道教人士逐渐放弃了它在世俗生活中可能导致与政治权利冲突的领域，逐渐清除了可能违背主流意识形态和普遍伦理习惯的仪式和方法，逐渐遮蔽了那些来自巫觋祝宗的



传统取向。当我们回过头来看道教史，我们就可以发现，经过六朝到唐代，道教发生了相当重要的变化，首先，半军事化半行政化的、容易与世俗皇权形成对抗的“治”渐渐消失了，道教教团的地域分布由实际区域的“治”变成想像的“洞天福地”，这样，与国家控制民众欲望的冲突也就日益消解。其次，道教渐渐减少了在民间惯常岁时节令进行的大规模的“厨”、“会”，建立了另一套道教系统的祭祀节日，这样，与官方冲突的岁时节令祭祀活动也渐渐消失了。再次，道教自己对祭祀与授度仪式进行了清理，这样，与世俗道德伦理相违背的过度仪也消失了，通过苦行来超越世俗，求得神圣的涂炭斋也消失了[70]。在唐代，这些可能与世俗皇权、主流伦理和传统生活习惯冲突的道教活动，渐渐都在上层视野中淡出，成为边缘的、秘密的和下层的，一旦出现在主流的视野中，就会被斥责为“妖道”或者“妖术”。于是，到了盛唐时代，道教中本来的这些古老传统，已经逐渐被改造，而历史也从此被遮蔽。

注释：

① 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下，《道藏》第32册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988年，196页。按：据《新唐书》卷八三《诸帝公主》记载，是在太极元年（712），3656页。但似乎应以前者为是，因为张万福是亲历者，而且其文写于先天元年（712）十二月，仅上距公主入道一年，当不会有误。

② 据天宝年间的道士蔡玮《玉真公主朝谒应□□真源宫受□□□王屋山仙人台灵坛祥应记》，景云初年，十二岁的玉真公主曾在叶法善的门下入道，所以这一次可能并非初入道门。

③ 按照张万福的说法，道教徒授受经箓的阶次是正一、道德、三皇、灵宝。两公主入道即受灵宝自然券、中盟八帙经四十七卷、真文二箓，已经是相当高的等级了。张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷上，《道藏》第32册，187页。

④《新唐书》卷八三，3657页。

⑤《旧唐书》卷九八《魏知古传》、卷一〇〇《裴漼传》、卷一〇一《辛替否传》，3061、3128、3168页。辛替否的疏文似乎影响甚远，直到唐懿宗的时候，李蔚上疏还引及此疏，见《旧唐书》卷一七八《李蔚传》，4626页。

⑥《新唐书》卷一〇九《窦怀贞传》：“睿宗为金仙、玉真二公主营观，费巨万，谏者交疏不止，唯怀贞劝成之。”（4100页）

⑦ 史崇玄和史崇是否一人，尚有待考证，有的学者主张是一人，如都筑晶子《唐代中期の道观》就说史崇玄编纂了《一切道经音义妙门由起》，这就把二人当成一人

了，见吉川忠夫编《唐代の宗教》，京都，朋友书店，2000年，271页。又参看朱玉麒《唐代道教人物三考》，《中国道教》1995年第2期，37—40页

⑧《新唐书》卷八三《诸帝公主·金仙公主传》，3657页。

⑨《无上黄箓大斋立成仪》卷二十一引大顺二年（891）杜光庭语，《道藏》第9册，511页。

⑩ 关于张万福，参看丸山宏《道士张万福と唐代前半期の道教界》，《社会文化史学》第22号，1986年，28—46页；Charles D. Benn, *The Cavern-Mystery Transmission: a Taoist Ordination Rite of A.D.711*, University of Hawaii Press, 1991。

⑪《道门通教必用集》卷六引杜光庭《赞导仪序》。

⑫《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋第一》，《道藏》第9册，378页。

⑬ 见《道藏》第32册，184页，此经前署"京三洞弟子清都观道士张万福撰"。

⑭《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》，《道藏》第32册，182页。

⑮ 参看张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷上、卷下，《道藏》第32册，184—189、191—197页。按：此经撰于先天元年（712）壬子十二月，署"太清观道士张万福"。

⑯ 自陆修静以来，灵宝斋法已经进入天师道而成了道教斋法的主流，如敦煌本《灵宝自然斋仪》（S.6841）就借了经典的权威，宣称"夫斋法之大者，莫先太上灵宝斋（原误作斋宝）也，灵宝之文是天地之元根，神明之户牖"，《英藏敦煌文献》第11册，四川人民出版社，1994年，210页。

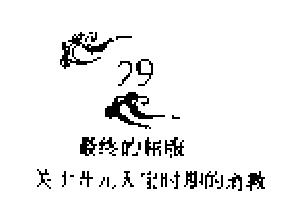
⑰ 这种重新建构历史的说法可能自唐代中叶李渤的《真系》就开始了，他在书写道教历史的时候，不仅把"宋简寂陆先生"排在上清的系谱里面，而且引述潘师正对司马承祯的话，明确地说到，"我自简寂传授正法，至汝六叶矣"，《全唐文》卷七一二，上海古籍出版社影印本，1990年，3240—3243页。

⑱ 在这一点上，卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第二卷第五章《道教在隋至盛唐时候的兴盛与教理大发展》做得较好，其第四节中，不仅叙述了《真系》所突出的"茅山宗"的王远知、王轨和潘师正、司马承祯和吴筠、李含光和焦静真、韦景昭等，而且叙述了楼观的岐晖、尹国珍、田仕文、尹文操以及玄宗时代的李玄胤、颜无待、傅承说，还叙述了已经转移到南方的天师系统的张探元，江西抚州麻姑山的邓天师、洪州的胡惠超、张氲，以及来历不明的叶静能（？—710）、叶法善（616—720）、刘道合、白履忠、田游岩、王希夷、卢鸿一、薛幽栖、姜抚、王旻、刘知古、周隐遥、萧灵护等等，见该书（四川人民出版社，1996年）123—170页。

⑲ 关于茅山一系比较简略的介绍，有李斌城《茅山宗初探》，《中国史研究》1983年第2期。

⑳ 见江旻《唐国师升真先生王法主真人立观碑》，《全唐文》卷九二三，4263—4264页；于敬之：《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》，《全唐文》卷一八六，834页。

㉑ 见陈子昂《续唐故中岳体玄先生潘



尊师碑颂》,《全唐文》卷二一五,960页;卞适:《体玄先生潘尊师碣》,《全唐文》卷二八一,1262页。佚名《道门经法相承次序》卷上曾经记载唐高宗与潘师正的对话,见《道藏》第24册,785—787页

㉒ 崔尚:《唐天台山新桐柏观颂序》,《全唐文》卷三〇四,1365页;卫凭:《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,《全唐文》卷三〇六,1373—1374页。

㉓ 颜真卿:《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,1523—1524页;又《茅山全志》卷四,称大历十二(777)年撰并书;又柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》,《全唐文》卷三七七,1694页。

㉔ 很多现代的思想史或宗教史的研究者都开始对这种系谱或源流抱有怀疑,那种过分相信后起的传灯、统纪、宗谱,并依据它们来寻找宗教的亲缘血脉的做法,很多人都指出,这其实是在后设的资料中建构历史,对于起源偶像的执着追寻,仿佛是历史学界的职业病,专注于寻找名义上相同的"起源"的做法,实际上有可能南辕北辙,因为有可能这只是名称上的偶然相同。

㉕ 《资治通鉴》卷二一〇,6670页。

㉖ 陈子昂:《续唐故中岳体玄先生潘尊师碑颂》,《全唐文》卷二一五,960页。

㉗ 卫凭:《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,《全唐文》卷三〇六,1373—1374页。

㉘ 关于李含光的研究,见J. Russell Kirkland:《唐帝国的最后一个道教大师:李含光与唐玄宗》(The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuan-tsung),《唐学报》(*T'ang Studies*) 4,43—67页,1986。

㉙ 同上引颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,1523—1524页。

㉚ 盛唐之后,上清系的盛况仍然延续,虽然大历四年(769)李含光去世,贞元元年(785)韦景昭去世,茅山上清一系虽然已经没有了那些最杰出的道教活动家,但是,由于它的影响已经渐渐超过了所有道教教门,所以在九世纪中,尤其在士人之中,茅山仍然是道教最神圣的所在,"每岁春冬,皆有数千人,洁诚洗念来朝此山",皇甫冉的诗歌里也说,"庐岳高僧留偈别,茅山道士寄书来"(皇甫冉:《秋日东郊作》,《全唐诗》卷二四九,中华书局,1961年,2811页),前一句暗指的是东林慧远,慧远仿佛是佛教的象征,而后一句则表明茅山是道教的象征,在士人心目中它是道教的正宗所在,正如柳识所说的,"道门华阳,亦儒门洙泗",见柳识《茅山白鹤庙记》,《全唐文》卷三七七,1694页。

㉛ 可以注意的是,《旧唐书》卷一九二《隐逸传》收录的是上清一系的道士,如王远知、潘师正、司马承祯、吴筠等,而卷一九一《方伎传》记载的则是张果、叶法善等,把一支列为"隐逸",强调他们的超越世俗,而把另一支列为"方伎",强调的是他们的法术。

㉜ 《太平广记》卷三三《申元之》条引《仙传拾遗》中提到开元年间在皇室周围有申元之、邢和璞、罗公远、叶法善、吴筠、尹愔、何思远、史崇、尹崇等,见该书(中华书局,1961年),210页。

㉝ 《全唐文》卷二六二、二六四,1177、1184页。关于他的传说故事,在《太平广

记》卷二六，据说他能够"追岳神、致风雨、烹龙肉、却妖伪"，而且曾经与唐玄宗同游月宫，观灯西凉

㉞《玉真公主朝谒应□□真源宫受□□□王屋山仙人台灵坛祥应记》，《全唐文》卷九二七，4284页。

㉟ 关于叶法善，参看丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》，《第一届国际唐代学术会议论文集》，台北，1989年，561—646页

㊱ 参看《太平广记》卷二〇引《明皇杂录》、《宣室志》、《续神仙传》等关于他的神奇故事的记载

㊲《全唐文》卷五〇一，2262页。

㊳《全唐文》卷九二七，4285页。

㊴ 见《全唐文补遗》第1辑，三秦出版社，1994年，149—150页。

㊵ 刘知古曾经任绵州昌明县令，后入道，《历世真仙体道通鉴》卷三二记载："天宝十九年诏，(刘)知古兼内史，……久之，乞还蜀，请以居第为天子秋观，上亲书额赐之，李邕文其碑。知古以兄为儒，弟为释，因设三教像以事，燕国公张说闻其风而悦之，作《三教铭》。"现存其《进日月元枢论表》及《日月元枢论》一篇，见《全唐文》卷三三四，1496—1498页。

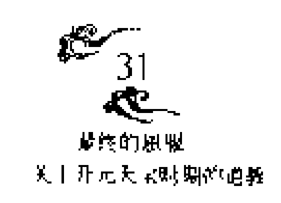
㊶ 关于罗公远和邢和璞的传说很多，但具体确定他们的出身却不很容易，罗公远和邢和璞在《太平广记》卷二二、《明皇杂录》、《神仙感遇传》、《唐语林》、《类说》、《朝野佥载》中都有记载，但很难判定哪些是可信的资料，但大体上可以认为他们是以法术见长的道士。

㊷ 最早揭出重玄思想的是蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》，见《古学甄微》，巴蜀书社，1987年，343—360页；但把它提出来加以重点讨论，并将它说成是一个学派的，是砂山稔《道教重玄派表微》，《集刊东洋学》第43号，1980年，后收入氏著《隋唐道教思想史研究》第二部第一章。中国方面的研究有卢国龙《中国重玄学》，北京，人民中国出版社，1993年。但是，我以为重玄只是隋唐之际道教的一种思想取向，并不能说是一个学派，参见葛兆光《评砂山稔〈隋唐道教思想史研究〉》，《唐研究》第2卷，北京大学出版社，1997年，468—470页。

㊸ 参见麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，中译文载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986年。

㊹ 见《全唐文》卷三二、三六，150、168页。

㊺ 关于这一点，尾崎正治已经指出，见《敦煌と中国道教》(《敦煌讲座》4)，东京，大东出版社，1983年，183页。敦煌道教卷子中，《本际经》相当多，如斯坦因编号中的S.3135、3387、3563、3831，伯希和编号中的P.2170、2359、2361、2366、2369(与S.3563可参看，均开元二年索洞玄写)、2392、2393、2398、2404、2422、2425、2437、2438、2463、2465、2470、2475、2809、2827等等。这里所引的《本际经》，均据镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》，镰田氏的《本际经》本文，是据吴其昱的整理本过录，较为完整与可用，东京，大藏出版株式会社，1986年。



㊻ 参尾崎正治文，载《敦煌と中国道教》，183页。而《本际经》的思想与佛教的关系，可参山田俊《本际の思想——〈太玄真一本际经〉とその周边》，《集刊东洋学》第60号，1988年；又姜伯勤《论敦煌本〈本际经〉的道性论》、《本际经与敦煌道教》，均载氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996年。

㊼ 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》第24册，785页

㊽ 颜真卿：《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》，《全唐文》卷三四〇，1523—1524页；柳识：《茅山紫阳观玄静先生碑》，《全唐文》卷三七七，1694页。

㊾ 所以，权德舆称赞他“本于玄览，发为至言”，见《中岳宗元先生吴尊师集序》，《全唐文》卷四八九，2214页。权德舆又有《吴尊师传》，这篇传似有疑问，与前引权氏为吴筠文集所作序文颇不同，是否伪托，当再考证。载《道藏》第24册，682页。

㊿ 司马承祯：《天隐子》，《道藏》第21册，699—700页；《坐忘论》，《道藏》第22册，891—898页；吴筠：《玄纲论》，《道藏》第23册，674—682页。

(51) 镰田茂雄：《道藏内佛教思想资料集成》，30—31页。此书中对这类文字收录甚多且详，可以参考。《海空智藏经》是唐代初期道士黎元兴、方惠长所撰，见砂山稔：《海空経の思想とその著者について》，《隋唐道教思想史研究》，341—348页。

(52) 见《太玄真一本际经》卷一〇；又，《本际经》卷八《最胜品》中引太极真人的一段话：“正观之人，前空诸有，于有无著；次遣于空，空心亦净，乃曰兼忘；而有即遣，遣空有故，心未纯净，有对治故。”似乎就是佛教的语言和思路。关于这一点，陈弱水在《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》中曾经指出，“道性思想是南北朝末期以后，道教界开始出现的一个积极学习佛教运动的一部分，这个潮流有两个重要特点，一是对佛教不抱敌意，并大量吸收佛教思想，另一则是借用佛学概念和语言，大举发展道教哲学。”文载《第四届唐代文化学术研讨会论文集》，台南，成功大学，1999年，485页。

(53) 《玄珠录》，《道藏》第23册，619—633页。

(54) 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》第24册，784页。

(55) 《道藏》第5册，775、776页。宋吴曾《能改斋漫录》卷五已经看出，《坐忘论》中的“惟灭动心，不灭照物，不依一物，而心常住”，是抄袭了《洞玄灵宝定观经》，而《洞玄灵宝定观经》则是抄袭了佛经，见该书（上海古籍出版社，1979年）132页。

(56) 大约最后一次严肃而激烈的争论，是在大历年间由吴筠挑起来的。《佛祖统纪》卷一〇记载：“大历初，中岳道士吴筠造论毁佛，观察使陈少游请决之，师（神邕）约吴筠面论邪正，旗鼓才临，筠已败北，遂著《翻邪论》三卷，以攻余党。”据说，当时神邕在浙江，影响波及“丹阳以南，金华以北”（《大正藏》第49卷，202页）；又参看《宋高僧传》卷一七《神邕传》：“先是，中岳道士吴筠造邪论数篇，斥毁释教，昏蒙者惑之，本道观察使陈少游请邕决释老二教孰为至道……旗鼓才临，吴筠覆辙，遂著《破倒翻迷论》三卷。”（422页）宋吴曾《能改斋漫录》卷五引洪兴祖《天隐子跋》曾经记载，吴筠当时曾撰《明真辩伪》、《辅正除

邪》、《辩方正惑》三论，"诋释氏以尊道家之学"（132页）但是，这些论文后来均没有保存下来，关于这次争论的记载很少，而在道教文献中，几乎没有记载。

㊼ 参见《唐代三教讲论考》，《唐代研究论集》第4辑，台北，新文丰出版公司，1992年，74页。

㊽ 《佛祖统纪》卷一九，《大正藏》第49卷，367页。《续高僧传》卷一五《唐京师慈恩寺释义褒传》记载："显庆三年冬雩祈雪候，内设福场，敕召入宫，令[义褒]与东明观道士论义，有道士李荣立'本际'义，褒问曰：'既义标本际，为道本于际，为际本于道邪？'答曰：'互得。'又问：'道本于际，际为道本，亦可际本于道，道为际原？'答：'亦通。'又并曰：'若使道将本际互得，相反亦可，自然与道互得相法。'答曰：'道法自然，自然不法道。'又并：'若道法于自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道。'[李]荣既被难不能报，浪嘲云：'既唤我为先生，汝便成我弟子。'褒曰：'对圣言论，申明邪正，用简帝心，乌莬嘲虐，尘渎天听，虽然，无言不酬，聊以相答：我为佛之弟子，由以事佛为师，汝既称为先生，既应先道而生，汝则斯为道祖。'于时忸怩无对，便下座。"（《大正藏》第50卷，547—548页。）参见《宋高僧传》卷二一《唐成都府法聚寺法江传》："明（即显）庆中，东明观道士李荣者，本巴西人也，好事薄徒，多与释子争竞优劣。"（551页）而显庆五年（660），李荣还与佛教徒静泰辩论过"化胡"事，但似乎不成功。李荣代表的道教大约后来并不胜利，到了开元、天宝年间，他的子侄辈都转而成为佛教徒。王维《大荐福寺道光禅师碑》记载，大荐福寺道光禅师，绵州巴西人，"其季父荣为道士，有文知名"，《全唐文》卷三二七，1464页。

㊾ 《宋高僧传》卷一七《唐京兆大安国寺利涉传》，420页。

㊿ 唐玄宗：《孝经序》，见《孝经注疏》卷首，《十三经注疏》，2540页。关于这部注本的情况，可参看《四库全书总目》卷三二，中华书局影印本，1981年，263页。

㊶ 关于《道德经御注》的成书年代，据柳存仁《道藏本三圣注道德经之得失》，《和风堂文集》上册，上海古籍出版社，1991年，475页。

㊷ 《御注金刚般若经序》，载《房山云居寺石经》，文物出版社，1987年；《全唐文》卷三七唐玄宗《答张九龄贺御注金刚经批》，173页；按，唐代初期已经有慎初孩与慧净的《金刚般若经注》，见褚亮《金刚般若经注序》，《全唐文》卷一四七，653页。

㊸ 《孝经》从开元七年（719），就有刘知几上书，"请废郑子《孝经》，依孔注"，说郑注是伪托，而且"后魏北齐之代，立于学宫，盖虏俗无知，故致斯谬"，《大唐新语》卷九，135页；《登科记考》卷六，193页。

㊹ 另一个值得注意的特点是，虽然门派的界限已经不很严格，但是道教的家族性依然延续。大凡研究道教的人都知道，唐代道教有一种很明显的传统，即道教的世家传续，有不少著名的道士，都是世世以此为业的。除了正一天师张氏之外，例如南阳叶氏，从叶国重到叶慧明，再到著名的叶法善，世代都精于召考五龙之术，

而江西抚州麻姑山邓氏，从传说中的邓仙客以来，就有邓紫阳（702—739）、邓思明、邓德诚、邓延康（773—859），世世都善于"明威、上清之道"。彭城刘氏在唐代似乎也是相当有历史的道教世家，在唐高宗时代就有刘知古，龙朔年间（661—663）为太清观三洞道士；唐玄宗时代有刘玄和（709—794），天宝、贞元年间住庐山，而在九世纪时，与刘玄靖同时的还有刘介（字处静，?—873），他也是彭城人。

⑥⑤ 在《隋书·经籍志》中，已经有"其受道之法，初受五千文箓，次受三洞箓，次受洞玄箓，次受上清箓"这样的说法，参看兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》（东京，汲古书院，1995年）939—940页对这段话的注释。

⑥⑥ 《敦煌文书に见える道士の法位阶梯について》，《敦煌と中国道教》，342页。

⑥⑦ 《要修科仪戒律钞》卷九，《道藏》第6册，963页；《正一威仪经》，《道藏》第18册，254页。又，阳台道士刘若拙述、荆南保光子孙夷中集《三洞修道仪》的阶次就是唐代的遗轨，它的阶次分为七等，先是授正一箓，为初入道，可以为人章醮（小兆真人），下面是授洞神箓的洞神部道士（洞神法师），高玄部道士（高玄法师），升玄部道士（灵宝升玄内教弟子升玄真一法师），次为洞玄部道士（洞玄法师），三洞部道士（三洞法师），大洞部道士（上清大洞三景弟子无上三洞法师东岳真人道德先生）。同上《道藏》第32册，166—168页。

⑥⑧ 参看任继愈主编《中国道教史》第九章《唐代道教法箓传授》，上海人民出版社，1990年。

⑥⑨ 当然，这里当然还要谈到当时国家权力对宗教的制度性控制，《唐令》中规定："诸道士、女道士、僧、尼之簿籍，亦三年一造。（一本送祠部，一本送鸿胪，一本留于州县）"（仁井田陞定为开元七年令，见仁井田陞著，池田温编《唐令拾遗补》，东京大学出版会，1997年，1482页）这表明国家对宗教拥有绝对的权力，朝廷虽然承认佛道两教都是"圣教"，但是由于寺观的数量和僧道的数量都由政府管理，因此实际上宗教已经没有任意的自由，这也是一种"屈服"。

⑦⑩ 同时还有一些变化，在这里并没有讨论到，例如道教中也渐渐提倡素食，这是在佛教压力下渐渐形成的，参看康乐《佛教与素食》中的讨论，三民书局，2001年。

五岳真君祠与唐代国家祭祀

雷 闻

（北京大学中国古代史研究中心）

一、引 言

《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》载：

> 开元九年（721），玄宗又遣使迎入京，亲受法箓，前后赏赐甚厚。十年，驾还西都，承祯又请还天台山，玄宗赋诗以遣之。十五年，又召至都。玄宗令承祯于王屋山自选形胜，置坛室以居焉。承祯因上言："今五岳神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉。冠冕章服，佐从神仙，皆有名数。请别立斋祠之所。"玄宗从其言，因敕五岳各置真君祠一所，其形象制度，皆令承祯推按道经，创意为之①。

关于玄宗时置五岳真君祠一事，相关史料大都语焉不详，以致宋人对此已不甚了了，如欧阳棐《集古录目》卷六跋《华岳真君碑》云："华阴丞陶翰撰，韦腾书。玄宗开元十九年（731）加五岳神号真君，初建祠宇，立此碑。"②清人秦蕙田《五礼通考》在评论此事时，亦云："蕙田案，以五岳之神为真君始此，方士之谬也。"③其实，他们所谓"加五岳神号真君"，或"以五岳之神为真君"的议论完全是对此事的误解。直到今天，道教史的研究者们虽对此有所关注，但大都仅仅将其作为司马承祯的事迹之一略加陈述而已，如陈国符先生《道藏源流考》和今枝二郎先生的《关于司马承祯》等论著④。吉川忠夫先生在其《五岳与祭祀》一文中，曾



以此为中心论述国家五岳祭祀与道教的关系，使人颇受启发[5]，但他所根据的材料大多不出《旧传》内容，因此，对这一事件的前因后果、真君祠与国家岳庙祭祀的关系以及其反映的深层背景，至今尚无全面细致的解说。事实上，与五岳真君祠的建立同时，还有青城山丈人祠和庐山九天使者庙的建立，这是一个整体事件，反映了道教的代表人物试图以自己的理论改造国家祭祀系统的努力，其尝试和最终结果对于我们理解唐代礼制与宗教的复杂关系，有着非常重要的意义，但目前学界对此认识还很不够[6]。笔者不揣浅陋，愿做一初步探讨，不当之处，还望方家不吝赐正。

二、相关的石刻材料

记载这一事件的材料非常零散，除《旧唐书·司马承祯传》之外，还有《旧唐书》卷八《玄宗本纪》开元十九年五月条、《资治通鉴》卷二一三、《册府元龟》卷五三、《唐会要》卷五〇、《玉海》卷一〇二、《云笈七签》卷五等，语句虽有些出入，但应该出自同一史源，这使我们能够使用的材料非常有限。所幸另外发现的几件石刻材料，为我们的研究提供了不少新的信息，因此，有必要对它们先作一番检视。

（一）岱岳观碑

此碑立于泰山东南麓王母池之岱岳观，由两块石碑上施石盖，合而束之，故又称“双束碑”，民间又俗称为“鸳鸯碑”。历代著录此碑的金石学著作极多[7]。此碑记载着从乾封元年(666)到大历八年(773)的近三十条奉敕建醮造像的题记，是我们研究唐代国家祭祀与道教的关系问题非常宝贵的材料。在此，值得我们特别重视的是第十六条：

> 开元十九年十一月，都大弘道观主张游雾、京景龙观大德杨琬，建立真君，于此修斋三日三夜。专当官朝散郎曲阜主簿上官宾，登仕郎乾封县尉王去非[8]。

毫无疑问，这是当时朝廷派往东岳泰山建立真君祠的两京道士的题记。大弘道观在洛阳修文坊，是东都最重要的官方道观之一，原为章怀太子李贤为雍王时的府第，他被立为太子后，遂立为大弘道观[9]。此观道士向来积极参与政治活动，与朝廷关系密切，例如在武周时期，其观主杜乂为迎合武则天的政治需要，遂出家为僧，并著《甄正论》来攻击道教。同时，观中的许多道士都曾奉敕到东岳举行斋醮仪式，为武则天祈福，这在《岱岳观碑》武周时期的题记上有清楚的记载。至于长安的景龙观，也是一所著名的官方道观，它位于皇城之东的崇仁坊，原为高士廉宅，后为长宁公主第，唐元政变后，公主随夫外任，遂奏立为景龙观[10]。此观政治色彩浓厚，睿宗皇帝还曾亲自为其新铸之钟撰铭[11]，有必要提到的是，在写于开元二十三年(735)的法藏敦煌文书 P.2547《阅紫录仪》的题记上，我们可以看出这两观的道士在官写道经活动中的核心作用：

阅紫录仪三年一说

开元廿三年太岁乙亥九月丙辰朔十七
日丁巳，于河南府大弘道观，
敕随　驾修祈禳保护。功德院奉为
开元神武皇帝写一切经。用斯福力，保
国宁民。经生许子颙写。

修功德院法师蔡茂宗　初校
京景龙观上座李崇一　再校
使京景龙观大德丁政观三校[12]

显然，直到玄宗时期，大弘道观与景龙观仍是两京官方色彩最为浓厚的道观，其道士正是朝廷意志的忠实执行者。由此我们不难理解，这次为配合朝廷推行建立五岳真君祠的政策，其观主、大德要亲自来到泰山，主持东岳真君祠的建立。

来自两京的高道主要负责指导工作，具体建观事宜则由当地官员负



责，从题记可知，这次活动的专当官是曲阜县主簿上官宾和乾封县尉王去非。按照唐代惯例，此类活动一般有宦官的参与，但在这条题记上没有出现，我们怀疑"岱岳观碑"上的另一条题记与此相关：

> 开元二十年二月□日，敕使内侍省谒者监胡寂，判官谒庭局监作宁君爱，□上骑都尉王元湛，专知官登仕郎行乾封县尉王去非[13]。

从时间来看，这条题记晚于前一条不过两月，其中的敕使胡寂、判官宁君爱很可能就是参与建立真君祠活动的中使，只不过他们的题记或许是在工程完成之后才题在碑上的。

（二）唐华岳真君碑

如引言所述，此碑在欧阳棐《集古录目》卷六有著录和跋文，之后又被著录在陈思《宝刻丛编》卷十，以及南宋朱长文《墨池编》卷六[14]。此后这块碑似乎从历代金石学家的视线中消失了，非常幸运的是，在近年出版的张江涛先生所编《华山碑石》一书中，我们意外地看到了这块碑的图版和录文[15]。据该书介绍，此碑今存华山玉泉院，"高 100 厘米，宽 65 厘米，正书 20 行，行 39 字，字径 2 厘米。字多漫漶，石尚完整"。[16]碑阴为北宋大中祥符三年（1010）所刻之祈雨醮告文。因碑镌刻年月不清，而张先生又不清楚此碑已往的著录情况及立碑的整个背景，于是仅判断它为唐碑，并拟名为《真君祠碑》，这固然不错，但我们无疑可以更精确地将其定于开元十九年末或二十年初，至于名称，或者应依《宝刻丛编》所录，拟名为《唐华岳真君碑》，这与其他几块真君祠碑名称之体例也更为一致。

此碑撰人华阴县丞陶翰，润州人，开元十八年进士及第，次年又与郑昉一起中博学宏词科[17]，同年被任命为华阴县丞，在任曾作《望太华赠卢司仓》一诗，内有"作吏到西华，乃观三峰壮。削成元气中，杰出天河上"之语[18]。此碑当亦作于他上任不久。陶翰在开元文坛声名颇盛，《河岳英灵集》称赞他说："历代词人，诗笔双美者鲜矣。今陶生实谓兼之，既多兴象，复备风骨，三百年以前，方可论其体裁也。"[19]清人王士祯甚至称其五言诗

可与王维相颉颃[20]。从此碑文来看，气势雄浑，用语精工，文采飞扬，确为佳构。不难想像，当时刚刚连中高第、文名籍甚的陶翰在华阴确是撰作此碑的不二人选。至于书人"京兆韦腾"，于史无考，疑即后来天宝四载（745）九月在李齐古《进御注孝经表》中列名的"朝议朗行丞、上柱国赐绯鱼袋臣韦腾"[21]。

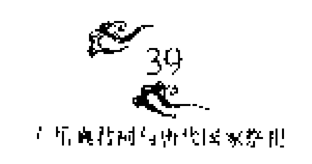
从碑文中我们得知，负责建立华岳真君祠的是华阴县令韦行，可惜关于此人，目前还未能发现更多材料。可能是由于碑文重视文采更甚于事实叙述，因此文中未列主持此事的道士与中使之名，但我们认为，与东岳一样，西岳真君祠的建立必然有中央派来的道士和中使参与主持，因为所立神像的图形都是由司马承祯制定后，自宫中发出，也就是此碑文所说的"□□备于灵图，真容降于宸极"。值得特别注意的是，碑文突出了建立真君祠的理论基础是上清派的教义："皇帝秉至精，登大宝，三微□赞而天下睹，万物无为而海内服。储精□乎象数，建福本乎神机。澄大洞之逸文，验上清之旧志。惟十九年八月立真君之祠于群岳。"这与前引《旧传》关于司马承祯推按道经的记载，若合符节。

（三）唐北岳真君碑

此碑今佚，赵明诚《金石录》卷六著录曰："房凤文，八分书，开元二十年正月。"[22]《宝刻丛编》卷六也收录此碑，出自《复斋碑录》[23]。可惜的是，这块碑在后世的金石著作中也未见著录，使得我们无法知道更多的信息，就连房凤其人，也不知其生平事迹，姑且置此，以俟后考。

（四）唐南岳真君碑

《金石录》卷六著录此碑曰："赵颐真撰，萧诚正书，开元二十年十月。"[24]同书卷二六中跋曰："右《唐南岳真君碑》，有'别驾、赏紫金鱼袋光大晊'，欧阳公云：'赏紫，盖今借紫之比。'余案唐制，自有借紫、借绯，而



又有赏紫、赏绯，盖以军功被赏耳。”[25]这段跋文对我们认识这块碑作用不大，不过，内中提及“别驾、赏紫金鱼袋光大晊”，据《金石录校证》的考证，此人名元晊，字光大，以字行，为太府少卿元知让之子[26]。看来他当时担任衡州别驾，也参与了南岳真君祠的建设。

撰人赵颐真于史无考，书人萧诚，则是开元时著名的书法家之一，尤长于碑版。洪迈《容斋随笔》卷八“赏鱼袋”条记：“衡山有唐开元二十年所建《南岳真君碑》，衡州司马赵颐真撰，荆府兵曹萧诚书。末云：别驾赏鱼袋、上柱国光大晊。赏鱼袋之名不可晓，他处未之见也。”[27]然则在立碑之时，赵颐真任衡州司马，而萧诚虽非当地官员，但仍被请书碑，可见其书名之盛。此碑书法颇为后世所称，宋人米芾就曾赞之曰：“南岳真君观碑，极有钟、王趣。”[28]可惜今已佚失。

（五）青城山丈人祠庙碑

五岳真君祠的建立并非孤立的事件，与之同时还有青城山丈人祠和庐山九天使者庙的建立。这在石刻材料中有充分的反映，其碑文记事的详细程度甚至超过了真君祠碑，为我们整体理解这一事件提供了宝贵的材料。

先来看《唐青城山丈人祠庙碑》。此碑也著录于《金石录》卷六，曰：“徐大亨撰，甘遗荣八分书。开元二十年正月。”[29]此碑全文则收入《全唐文》卷三五一，徐大亨又作“徐太亨”[30]，此人事迹无考，不过书人甘遗荣却值得重视，他是当时蜀中的道门领袖，青城山最重要的道观——常道观的观主。常道观曾一度被佛家飞赴寺侵占，开元十二年在玄宗的亲自过问下，道徒们夺回了常道观，并将玄宗的敕书立碑纪念，这就是著名的《青城山常道观敕并表》，其立碑工作正是由甘遗荣主持完成的，因此该碑题额曰：“大唐开元神武皇帝书，常道观主甘遗荣勒字及题。”碑阴剑南节度使张敬忠的上表亦为甘氏所书[31]。毫无疑问，甘遗荣对于国家在青城山举行的道教活动必然会积极支持，建立丈人祠这一重大事件，自然也少不了他的参与。

碑文中说:“又奉今年八月二十一日敕,青城丈人山宜令所管州县拣本山幽静处,兴立祠庙。其图分付道士,将往建立。”显然,祠庙及其内部神像的粉本都是朝廷制定的,由中央派道士到青城山来监督建造。我们认为,其图像应与五岳真君祠一样,也是由司马承祯“推按道经,创意为之”的。从碑文中我们还可得知,这次立祠活动是由蜀州刺史杨励本和青城县令薛椅具体负责的,所谓“奉遵宸旨,恭惟灵庙。亲画规模,改兴版筑。亟勤冰节,采构云林,计日而成,工徒不扰。”

此外,据王象之《舆地碑记目》卷四载,在丈人观中有四块碑:“修丈人殿祝文碣(进士任磻文,在丈人观殿上);置丈人观碑(徐太亨文,在丈人观三门下);纪符瑞碣(甘遗荣八分书,在丈人观三门之右);修诸观功德记(郑敷书,在丈人观大殿之右)。”[32]所谓“置丈人观碑”,无疑即《唐青城山丈人祠庙碑》,值得注意的是由甘遗荣所书的另一块碑“纪符瑞碣”,虽然置立年代不详,但当相去不远,它同样反映了甘遗荣对丈人祠事务的热心。

(六) 九天使者庙碑

此碑立于庐山,在南宋人所编的《宝刻类编》卷三中有著录,题曰“奉敕置使者灵庙碑”,下注曰:“李泚撰,开元二十年正月二十五日立,庐。”其书人则为“周嘉宾”[33]。该碑全文收入元代编成的《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷五,今存于《正统道藏》中[34]。《全唐文》卷三七三也收录此文,拟题为《太平宫九天使者庙碑》[35],这显然有误,因为九天使者庙改名为“太平兴国观”是宋太宗太平兴国二年(997)之事,改为“太平兴国宫”更是宋徽宗宣和六年(1124)的事,《全唐文》篇目拟题之随意性可见一斑。《道家金石略》则据《采访真君事实》加以收录[36]。

此碑撰人,前引《宝刻类编》卷三作“李泚”,更早的北宋朱舜俞的《庐山记》卷二亦载:“始置庙记,李泚撰,自称蕲州黄门县东山衡门之下草茅



臣。”[37]然《庐山太平兴国宫采访真君事实》及《全唐文》皆作“李玭”，未知何据。据《全唐文》附的小传曰：“玭，蕲州黄梅人。开元中，元宗梦神人自称庐山使者，因为立庙，下诏所在学士制碑文，作者六百八十一人，独玭文合旨。召不赴。”所谓“作者六百八十一人”未必属实，但当时对撰文者的选择相当慎重，应该不假。从碑文来看，文采不输于陶翰的《华岳真君碑》，而叙事之详实流畅则有过之，对于立庙具体情况的记载比前者要详尽得多，提供的历史信息也更为珍贵。

从碑文中我们可以知道，与五岳真君祠、青城山丈人祠一样，庐山九天使者庙的建立也是由中央与地方共同完成的。在这次活动中，由朝廷派来“置庙使内供奉将使者真图，建立祠庙”，据《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一，置庙使为张奉国[38]，此人又见于著名的玄宗《南岳投龙告文》铜简之阴，作“内使朝散大夫行内侍省掖庭局令上柱国张奉国”[39]。同时还有“设斋使大宏（弘）道观法师张平公”来主持章醮行道。在这里，我们又一次看到了东都大弘道观法师的身影。至于地方官，则有江州刺史独孤祯、长史杨楚玉、司马皇甫楚玉、浔阳县令魏昌等人列名其中，比起《华岳真君碑》仅有县令列名似乎要隆重许多。

在此碑立后不到两个月，庐山使者庙中又树起一块碑来，即《唐使者征祥记》，据《金石录》卷六载：“潘翩撰并正书，开元二十年三月。”[40]此碑全文收入《全唐文》卷三九七，题曰《使者征祥记》[41]，但作者作“潘观”，《庐山记》亦然，且保存着它的主体部分，文曰：“又有《使者祥验记》，开元二十年壬申三月八日辛亥，宣义郎行彭泽县尉潘观撰。述祥验之事五，略曰：……其碑岁久讹缺，治平三年（1066）重立。”[42]因《庐山记》早出，我们或当以之为据，即撰人当为“潘观”。如题目所示，《九天使者庙碑》主要叙述立庙经过，而《使者征祥记》则以记载其灵验故事为主。合而观之，可使我们全面了解庐山九天使者庙初置时的状况。晚唐五代的杜光庭在其编写的《录异记》中记载了一则关于庐山九天使者的故事，似乎正是将这两块碑的内容糅合而成[43]。

下面，我们将上述相关的石刻材料列表如下（表1）：

表 1

名称	立碑时间	中央使者	地方官	撰书者	备注
岱岳观碑（十六）	开元十九年十一月二十年二月	都大弘道观主张游雾、京景龙观大德杨琬敕使内侍省内谒者监胡寂、判官谒庭局监作宁君爱。	专当官：朝散郎曲阜主簿上官宾。登仕郎乾封县尉王去非。		仅有题记，未发现本碑。二十年的敕使，疑为同一事。《道家金石略》114页。
唐华岳真君碑	开元十九年		华阴令韦衍。	华阴县丞陶翰文，京兆韦腾书。	《集古录目》6/《石刻》1-24-17976。录文见《华山碑石》，258-259页。
唐北岳真君碑	开元二十年正月			房凤文；?八分书。	《金石录校证》6/107
唐南岳真君碑	开元二十年十月		衡州别驾元晬（字光大）。	赵颐真撰，萧诚正书。	《金石录校证》6/107，跋文见26/478。
青城山丈人祠庙碑	开元二十年正月		蜀州刺史杨励本、青城县令薛椅。	徐太亨撰，甘遗荣八分书。	《全唐文》351/3560-61；《金石录校证》6/107。
丈人祠纪符瑞碣	?			甘遗荣八分书。	《舆地碑记目》4/《石刻》1-24-18564



续表

名称	立碑时间	中央使者	地方官	撰书者	备注
九天使者庙碑	开元二十年正月二十五日	置庙使内供奉张奉国；设斋使大弘道观法师张平公。	江州刺史独孤祯、长史杨楚玉、司马皇甫楚玉、浔阳县令魏昌。	李玭(一作泚)撰，周嘉宾书。	《道家金石略》114-116；《全唐文》373/3792-94。
唐使者征祥记	开元二十年三月八日			潘观(一作翻)撰并正书。	《全唐文》397/4050；《金石录校证》6/107。

说明：《石刻》即《石刻史料新编》，后面数字分别代表：辑/册/页码。其他书后数字，前为卷数，后为页码。以下各表同。

至此，我们大致可以了解在开元十九年末到二十年初，五岳、青城山及庐山置立祠庙时所留下的主要石刻材料，遗憾的是，只有华山、青城山、庐山的相关碑刻的全文留存至今，而北岳、南岳及东岳则仅存碑目或题记，许多情况我们仍不得其详，尤其可惜的是，我们尚未找到与中岳真君祠相关的任何碑文。即便如此，这些石刻材料对于我们完整理解这一事件，仍有着非常重要的作用。

二、相关史实的考证

（一）时间

关于五岳真君祠的置立时间，原本不成问题，因为从上述石刻材料来看，毫无疑问是在开元十九年到二十年之间。但由于相关文献记载的出入，特别是《旧唐书·司马承祯传》对时间的模糊记载，使得今天的许多道教研

究著作仍沿袭了错误的说法，以为真君祠的建立是在开元十五年。陈国符先生《道藏源流考》即取此说，其根据除了《旧传》外，还有晚唐道士李冲的《南岳小录》[44]。二十世纪八十年代初野口铁郎、石田宪司二人编写的《道教年表》，则将五岳真君祠的建立置于开元十四年，而将青城山丈人祠、庐山使者庙的建立置于开元二十年[45]。这显然是将原本一个整体事件分为两半。直到1996年，巴瑞特(T. H. Barrett)所著《唐代道教》一书，仍袭陈氏之说，并认为即使作为执行时间，开元十九年似乎也仍显得太晚，他像陈氏一样引《南岳小录》的记载为据[46]。看来，对这一问题仍有考辨的必要。

我们先将有关此事的各种文献记载列举如下：

《旧唐书》卷八《玄宗本纪》上："〔开元十九年〕五月壬戌(十五日)，五岳各置老君庙。"[47]

《资治通鉴》卷二一三玄宗开元十九年(731)条："五月，壬戌，初立五岳真君祠。"[48]

《册府元龟》卷五三："开元十九年正月壬戌，置五岳真君祠，各于岳下选德行道士数人，焚香洒扫焉。初司马承祯隐于天台，征至京师，承祯因上言……"[49]

《唐会要》卷五〇："开元九年十二月，天台山道士司马承祯上言，……上奇其说，因敕五岳各置真君祠一所。"[50]

《南岳小录》："开元中，司马天师上言：五岳洞天各有上真所治，不可以血食之神同其雩祀。既协圣旨，爰创清庙是岳也。启夏之际，洁斋致醮，兼度道士五人，长备焚修洒扫，即开元十五年五月十五日明制也。"[51]

《玉海》卷一〇二载："(开元)十九年五月壬戌，初立五岳真君祠。"[52]

要言之，关于司马承祯建议设立真君祠而为玄宗采纳的时间有开元九年、十五年、十九年等三种不同的记载。《旧传》、《通鉴》、《玉海》所载完全相同，即开元十九年五月十五日壬戌正式下诏建立五岳真君祠，至于《册府元龟》所载，年份与干支纪日都完全符合，只是"五月"此作"正月"，



我们推测这是因为“五”和“正”两字形近而在传刻中造成的讹误。至于陈国符与巴瑞特引以为据的《南岳小录》，其所载时间的月份和日期（五月十五日）与《通鉴》和《旧传》也完全相合，只有年份作“十五年”，我们认为，产生这个差异的原因仍是翻刻过程中的讹误，“九”和“五”也是很容易混淆的。至于《唐会要》所记的“开元九年十二月”，颇疑为“开元十九年二月”之误，即司马承祯立议之时间，因为结合前述石刻材料不难看出，玄宗下诏建立五岳真君祠的时间是开元十九年五月十五日，很难想像司马承祯的建议是在十年之前作出的。下面我们将真君祠、丈人祠及使者庙的建立列一个简单的时间表：

A. 开元十九年二月，司马承祯立议；

B. 开元十九年五月十五日壬戌，玄宗下诏建立五岳真君祠；

C. 开元十九年八月二十一日敕：置青城山丈人祠及庐山九天使者庙[53]；

D. 开元十九年八月二十五日敕：青城山丈人祠及庐山九天使者庙，准五岳真君庙例，抽德行道士五人焚香供养；

E. 开元十九年十一月，东岳真君祠完工，修斋三日三夜；

F. 开元十九年底（?），西岳真君祠完工，立碑纪念；

G. 开元二十年正月，北岳真君祠、青城山丈人祠完工，立碑纪念；

H. 开元二十年正月二十五日，庐山九天使者庙完工，设斋行道并立碑纪念；

I. 开元二十年三月，更于使者庙立《征祥记》；

J. 开元二十年四月乙酉，敕：“五岳先制真君祠庙，朕为苍生祈福，宜令祭岳使选精诚道士，以时设醮。及庐山使者、青城丈人庙，并准此祭醮。”[54]

K. 开元二十年十月，南岳真君祠完工，立碑纪念。

应该承认，这份时间表并不完备。首先，司马承祯立议的时间在某种程度上还只是一种推测，其次，中岳真君祠的完工时间，也无从查考，此外，南岳真君祠的建造工期较长，原因不明。所有这些问题，都还有待进一步的研究。

（二）关于青城丈人祠与庐山使者庙

在《旧唐书·司马承祯传》中，虽然没有提及青城丈人祠和庐山使者庙的建立，但很显然，它们也是根据司马承祯的建议而置立的。杜光庭《录异记》卷一"庐山九天使者"条载：

> 开元中，皇帝梦神仙羽卫，千骑万乘，集于空中。有一人朱衣金冠，乘车而下，谒帝曰："我九天采访，巡纠人间，欲于庐山西北置一下宫，自有木石基址，但须工力而已。"……初，玄宗梦神人日，因召天台炼师司马承祯以访其事。承祯奏曰："今名山岳渎，血食之神以主祭祠，太上虑其妄有威福，以害蒸黎，分命上真，监莅川岳。有五岳真君焉，又青城丈人为五岳之长，潜山九天司命主九天生籍，庐山九天使者执三天之箓，弹纠万神，皆为五岳上司，盖各置庙，以斋食为飨。"是岁，五岳三山各置庙焉[55]。

据此，则丈人祠与使者庙之建立出自司马承祯对于玄宗的一个神异之梦的解释[56]。如前所述，杜光庭这则故事的依据当是开元二十年正月立于庐山的《九天使者庙碑》和二月所立的《唐使者征祥记》，基本应属可信。不过，所谓"五岳三山，各置庙焉"，却未能完全得到证实。因为无论石刻史料还是传世文献，都没有开元中置立潜山九天司命之庙的记载。特别是《九天使者庙碑》中在叙述青城与庐山二祠的建立与真君祠的关系时说："圣绪无为，斯其有作，乃睠群岳。真君道府，光启祠室，幽赞神宗。青城、庐岳二山者，佐命群峰之望也。丈人仙箓，秘谛真君；使者灵司，孔昭冥察。……"显然，这里仅将青城与庐山对举，只字不提潜山司命真君的事。而目前所知最早的一块潜山真君碑是大历八年(773)十二月所立的《唐司命真君庙碑》，据《金石录》卷八载："杨琡撰并行书，徐浩八分书题额。"[57]距此已有四十余年了。

很显然，司马承祯非常希望以道教理论来改造甚至取代国家的岳渎



祭祀体统（关于此点，我们将于下文讨论），于是不仅促成了五岳真君祠的建立，而且利用为玄宗解梦之机，又促成了青城丈人祠与庐山使者庙的创立。玄宗对此事兴致很高，若据《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一的记载，当时“乃诏吴道子肖貌，敕内供奉张奉国及法师张平公等，斋（赍）像诣江州，命刺史独孤正（祯）、县令魏昌建祠于庐山之阴。”[58]宋徽宗重和元年（1118）立于庐山的《奉安玉册记》碑亦云：“命吴道子写之，遣内供奉持使者真图建立祠庙于山之阴。明皇帝亲书缪篆殿额以赐之，其文曰‘九天使者之殿’，而无采访之称，其榜固在也。”[59]若然，则庐山使者的画像为吴道子所作，而大殿之额更为玄宗亲书，对其重视不言而喻。关于庐山使者崇拜的产生和流传，常志静（Florian Reiter）先生已经有比较深入的研究[60]，此不详述。

（三）七座祠庙的基本情况与主要职能

在第二节介绍相关石刻材料时，我们已经大致了解了五岳与二山置立祠庙的基本过程：首先，由司马承祯根据上清派的经典，制定出祠庙的图纸与神像的粉本（庐山使者像的粉本或为吴道子所作），然后，由中使担任置庙使，两京高道担任设斋使，分赴各山指导立庙事宜，具体选址、施工等工作则由地方政府负责。在完工之后，通常要设斋行道，投龙致祭，如同我们在《岱岳观碑》及《九天使者庙碑》上所看见的那样，最后则要立碑纪念。

下面，让我们来看看这几座祠庙的地理位置。五岳真君祠在各岳的具体地点，史未详载。前引《续仙传》所云“诏五岳于山顶别置仙官庙”，恐无根据。根据目前所能见到的材料来看，有的地点距离岳庙不远，如衡山，《南岳小录》所载宫观最前面的三个是：司天霍王庙（即衡岳庙）、真君庙及衡岳观，它们都在华盖峰下，司天霍王庙在岳观前，去观百余步，而真君庙则在岳观之东五十余步，三者距离非常近[61]。也有距岳庙较远者，如北岳真君庙，《元和郡县图志》卷一八定州恒阳县记：“恒岳观，在县南百余步。真君庙，在县东北十里嘉禾山下。恒岳下庙，在县西四十步。”[62]至于其他三岳的真君庙址，今天已难觅其踪了。

青城丈人祠，位于丈人山之东，鬼城山下。宋代赐号为“建福宫”，近年来考古工作者对其遗址已经进行了一些发掘[63]。不过此祠似乎是从青城更深处的天国山旧址迁来，据杜光庭《道教灵验记》云：“青城山丈人观真君像，冠盖天之冠，著朱光之袍，佩三亭之印，以主五岳，威制万神。开元中，明皇感梦，乃夹纻制像，送于山中。自天国祠宇，移观于今所。盖取春秋祭山，去县稍近，以天国太深故也。”[64]若此言不虚，则我们至少可以看出：第一，到晚唐五代时，丈人祠已被称为丈人观了；第二，丈人祠此前就已存在，旧址原在天国山，开元中始迁到今址，这或许正是《青城山丈人祠庙碑》中所云蜀州刺史杨励本要“奉遵宸旨，恭惟灵庙，亲画规模，改兴版筑”的原因；第三，不仅祠庙的图纸由长安送来，甚至连真君像也是如此，这也印证了碑中“神姿丽美，远降于九天；丽像昭辉，长存于三蜀”的记载；第四，移观原因，是为了方便青城县每年春秋两次祭山，据《唐六典·礼部》载：“蜀州青城丈人山，每岁春秋二时享以蔬馔，委县令行（注：侧近以三四人洒扫）。”[65]值得注意的是，祭山之所正是在丈人祠！

再来看庐山使者庙。据前引杜光庭《录异记》的记载，其址在庐山的西北。《舆地纪胜》卷三〇记曰：“使者庙，在州南三十里，即太平兴国宫也。”[66]更为具体的地点，尚需进一步考实。

这七座祠庙全都是道教宫观，自无疑义，因此，就需要道士住庙供养。从目前的材料看来，虽然这几座祠庙为国家敕建的宫观，建筑规模虽不会小，但道士人数却不多，每观仅五名而已。如《青城山丈人祠庙碑》内云：“又奉〔开元十九年〕八月二十五日敕，青城丈人庙准五岳真君庙例，抽德行道士五人，焚香供养。”《九天使者庙碑》亦云：“开元十九年八月二十一日降明旨曰：青城山丈人庙、庐山使者庙，宜准五岳真君庙例，抽德行道士五人，焚修供养。仍委所管拣择灼然有道行者安置，具年名申所由。”又据《册府元龟》卷五三载：开元二十年四月乙酉，敕曰：“五岳先制真君祠庙，朕为苍生祈福，宜令祭岳使选精诚道士，以时设醮，及庐山使



者、青城丈人庙，并准此祭醮。”[67]显然，住庙道士的选择是由地方官与中央派去的祭岳使一起慎重选拔的，而且还要“具年名申所由”，也就是要报中央备案。在《九天使者庙碑》最后提到“玄门道士章冲寂等”，应即选出的使者庙的供奉道士。至于其中心职能，应该如敕书所云，要“以时设醮”，即在一定的日子要以道教的斋醮科仪来为皇帝、国家和百姓祈福。某些祠庙如青城山丈人祠甚至直接成为政府春秋二时祭祀名山的场所。从置庙经过到其主要职能，无不显示了它们强烈的官方色彩。

四、司马承祯与真君祠建立的理论依据

置立五岳真君祠与青城、庐山二庙的核心人物是司马承祯，那么，他的根据究竟是什么?在本节中，我们就来探讨这些问题。

（一）上清经

如所周知，司马承祯是继陶弘景、王远知、潘师正之后上清派的一代宗师，在盛唐时期的宗教与政治舞台上，他都扮演着非常重要的角色。关于他的生平，陈国符在《道藏源流考》中有较为详细的考证[68]，后来，柯睿(Paul W. Kroll)、今枝二郎及 Russell Kirkland 等又有专文论述[69]。这些成果使我们对于这位道教大师有了比较深入的认识。

司马承祯给玄宗的奏文中曰：“五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉。”前引《唐华岳真君碑》更明确指出：“储精囗乎象数，建福本乎神机。澄大洞之逸文，验上清之旧志。”显然，司马承祯所据正是上清派的理论。值得注意的是，这七座祠庙所供奉的仙真都可在陶弘景的《真灵位业图》中找到。例如，书中第四位左位有“中岳真人高丘子”和宁封（即青城丈人），右位则列有“中岳真人孟子卓、西岳真人冯延寿、南岳真人傅先生、青城真人洪崖先生、……中岳真人王仲甫”以及“九天使者、九天真王使者”等[70]，他们应该就是司马承祯所谓“上清真人”的最初来源。

不过，在《真灵位业图》的神谱中，五岳与青城、庐山并不是一个有机的整体，将它们整合为一个体系的则是五岳真形图系统的文献。

（二）五岳真形图

北宋徽宗重和元年（1118）立于庐山的《奉安玉册记》曰："开元中，天台司马子微谓五岳皆有上清真人降任其职，因敕五岳各立真君祠，其说盖出于五岳真形图。"[71]我们认为，这种说法有一定的根据，五岳与青城、庐山的组合的确出自五岳真形图。

关于此图及其信仰，施舟人（K. M. Schipper）、山田利明等先后有深入的研究[72]；曹婉如、郑锡煌的《试论道教的五岳真形图》则指出《道藏》所见古本五岳真形图，就其表现形式与内容来看，应是从具体山岳的平面示意图，也即主要是为道士们入五岳名山采药访道提供的一种导游性质的实用地图演变而来[73]；张勋燎先生《道教五岳真形图和有关两种古代铜镜材料的研究》，则将文献研究与具体的道教文物如"五岳真形镜"及"上清含像镜"等结合起来，使人耳目一新[74]。

根据张勋燎的研究，五岳真形图和最早记载此图的《汉武帝内传》一样，出自葛洪的托名造作，或者是葛洪"师徒、翁婿、夫妇共同搞出来的作品"，其原因是："第一，最早记载五岳真形图材料的文献都是出自葛洪之手，而且有的是有意假托前人的名字杜撰而成。第二，五岳真形图的传授谱系，除了一些纯属虚构的人物和查无实据的材料外，最后都是经过葛洪师徒一线单传下来逐渐得到推广的。"[75]在《正统道藏》中，今存两种五岳真形图的材料。其一是洞玄部灵图类所收的《洞玄灵宝五岳古本真形图（并序）》[76]，其二是正乙部笙字号所收的《五岳真形序论》[77]。在《云笈七签》卷七九中也保存着托名东方朔的《五岳真形图序》、《五岳真形神仙图记》、《王母授汉武帝真形图》及《五岳真形图法并序》[78]，其中《五岳真形图序》与《道藏》所收《洞玄灵宝五岳古本真形图（并序）》的第一部分完全



相同。我们来看它们对于五岳神的描写：

> 东岳泰山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀所宗者也。……泰山君服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳太平之印。
>
> 南岳衡山君，领仙七万七百人，……南岳君服朱光之袍，九丹日精之冠，佩夜光天真之印。
>
> 中岳嵩高君，领仙官玉女三万人，……中岳君服黄素之袍，戴黄玉太乙之冠，佩神宗阳和之印。
>
> 西岳华山君，领仙官玉女四千一百人，……华山君服白素之袍，戴太初九流之冠，佩开天通真之印。
>
> 北岳恒山君，领仙人玉女七千人，……北岳君服玄流之袍，戴太真冥灵之冠，佩长津悟真之印。
>
> 青城丈人，黄帝所命也，主地仙人，是五岳之上司，以总群官也。丈人领仙官万人，道士入山者，见丈人服朱光之袍，戴盖天之冠，佩三庭之印，乘科车，从众灵而来迎子。
>
> 庐山使者，黄帝所命，秩比御史，主总仙官之位，盖五岳之监司。道士入其山者，使者服朱绯之袍，戴平华之冠，佩三天真形之印，而来迎子。
>
> 霍山南岳储君，黄帝所命，衡岳之副主也，领灵官三万人。上调和气，下拯黎民，阅校众仙，制命水神，是峻险之府，而诸灵之所顺也。……储君服青锦之袍，戴启明之冠，佩道君之玉策。
>
> 潜山储君，黄帝所命，为衡岳储贰，时参政事，今职似辅佐者也。道士入其山者，潜山君服紫光绣衣，戴参灵之冠，佩朱宫之印，乘赤龙之车而来迎子。

可见，除了五岳之外，五岳真形图还包括了四座山，即青城山、庐山、霍山、潜山。其与五岳发生联系的原因，《图序》作了如下解释："〔黄帝〕察四岳并有佐命之山，而南岳独孤峙无辅，乃章词三天太上道君，命霍山、潜山为储君。奏可，帝乃自造山，躬写形像，连五图之后。又命拜青城为丈

人，署庐山为使者，形皆以次相续，此道始于黄帝耳。”需要注意的是，五岳真形图记载了所领的“群神”、“仙官”、“玉女”的数目，并详细描绘五岳君、青城丈人、庐山使者、霍潜储君的衣冠及所佩之印，这似乎正是司马承祯奏文所说五岳各有上清真人，“冠冕章服，佐从神仙，皆有名数”之所本。以《青城山丈人祠庙碑》对青城丈人的描写为例，内曰：“黄帝拜为五岳丈人，因以为称。服朱光之袍，戴盖天之冠，佩三庭之印，乘科车，主五岳。”这与《五岳真形图序》的文字几乎完全相同。不过，在司马承祯于开元中以道教理论来改造国家岳渎祭祀的计划中，霍、潜二山并无建庙之举，可能是因为青城、庐山是五岳的上司，而霍、潜只是南岳的储贰，二者原本不在一个等级上。

我们来看看五岳真形图在唐代的流传情况。常志静在研究庐山九天使者崇拜时曾提示我们，一些较为古老的传统如五岳真形图在唐代有一个新的流行[79]。这的确是个值得重视的问题。在贞观十三年(639)裴孝源所著《贞观公私画史》中，就著录着《五岳真形图》一卷，并称：此画“甚精奇，隋朝以来，私家搜访所得。”[80]我们今天已经很难判断其基本内容与后世所传者是否相同[81]。在成书于初唐、托名金明七真所著的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四的《法次仪》中，同时列有《五岳真形图》、《五岳供养图》、《五岳真形图序》三种书目，作为“洞真法师”所必须掌握的法箓[82]。而盛唐著名的道教科仪大师张万福（大致与司马承祯同时）的《传授三洞经戒法箓略说》，也将五岳真形图列为道士所授法箓之一，并加按语说：“夫五岳真形图，上圣高真神仙所宝，道士佩之游行山泽，千山百川之神皆出迎之。家有此图，仙灵侍卫，万厉潜伏，仕官高迁，财产丰积，子孙昌盛，门户兴隆。修行佩奉，自有法矣。”[83]

张勋燎教授曾细致研究了唐代以来印谱著录及近代考古发现的几种五岳真形铜镜，并认为：“尽管五岳真形图材料本身在道教灵图中有悠久的历史和重要地位，但后来主要是属于灵宝派系统的内容。”[84]此说恐不尽



然。事实上，五岳真形图与上清派亦有很深的因缘，在敦煌遗书保存着南朝上清派宗师陶弘景所撰的《陶公传授仪》，专门规范包括五岳真形图在内的五种道经符箓的传授仪式[85]。其中，在授五岳真形图时请神祝词曰：

梁天监某年太岁某月日子上建，天师某治祭酒
州郡县乡里，男女生姓名年如干岁，谨依道
明科，传弟子姓名五岳真形图文，告斋修祭。
即日请五岳君、霍潜储君、佐命八山神君、青
城丈人、庐山使者，　愿并垂临降。
奉请东岳泰山君，　罗浮括仓佐命；
奉请南岳衡山君，　霍山潜山储君；
奉请中岳嵩高山君，少室武当佐命；
奉请西岳华山君，　地肺女几佐命；
奉请北岳恒山君，　河逢抱犊佐命；
奉请青城丈人；
奉请庐山使者；
奉请此某山真官神君……[86]。

按文书所见的传授五岳真形图的仪式与《五岳真形图法并序》所载"郑君所出"的仪式有相同之处，但也有不少差别，显然，这是经过陶弘景改造过的带有上清派色彩的授图仪式。更为重要的是，前引《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四直接将五岳真形图列在"洞真法师"必须掌握的法箓中，也就是说，将它作为修习上清经法的入门之书，而"洞真法师"是道阶仅低于"上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师"的位次[87]。作为一位总括三洞、饱览诸派经书的大师，司马承祯对于五岳真形图，应该是非常熟悉的。

（三）司马承祯的创新

探讨司马承祯建立五岳真君祠的基本理论来源既竟，我们再来看看他的创新之处。从目前的材料来看，司马承祯对于五岳崇拜情有独钟，曾著有《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》一卷[88]，此书今佚，但从书名推测，这应

是一部专门讲述五岳名山祭祀的经书。

与此同时，司马承祯也是第一位系统研究总结洞天福地学说的道教学者，他所著的《上清天地宫府图经》二卷是一部集大成的著作，其主体部分保存在《云笈七签》卷二七，题作《天地宫府图并序》[89]。在这部书中，他具体谈到了降居五岳洞天的仙真之名姓。例如，在“十大洞天”中，“第五青城山洞，周回二千里，名曰宝仙九室之洞天，在蜀州青城县，属青城丈人治之”。五岳洞天则列入“三十六小洞天”中：

第二东岳太山洞。周回一千里，名曰蓬玄洞天，在兖州乾封县，属山图公子治之。

第三南岳衡山洞。周回七百里，名曰朱陵洞天，在衡州衡山县，仙人石长生治之。

第四西岳华山洞。周回三百里，名曰总仙洞天，在华州华阴县，真人惠车子主之。

第五北岳常山洞。周回三千里，名曰总玄洞天，在恒州常山曲阳县，真人郑子真治之。

第六中岳嵩山洞。周回三千里，名曰司马洞天，在东都登封县，仙人邓云山治之。

据《新唐书·地理志》五载：衡山县“本隶潭州，神龙三年（707）来属〔衡州〕。”[90]然则司马承祯此书之作当在其后。我们不难理解，他所谓“五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉”之语，恐怕主要是以自己的著作作为出发点的，也就是说，山图公子、石长生、惠车子、郑子真及邓云山等五位仙真应即司马承祯心目中降任五岳的“上清真人”。他们同样早就出现在陶弘景的著作中，如《真灵位业图》在第六右位的“地仙散位”中列有这五位的名字：“山图公子（原注：周襄王时大夫，张禁保之师）、……惠车子（原注：淳于典柄之师）、石长生（原注：周明晨之师）、……郑子真（原注：阳翟山）、邓云山。”[91]在《真诰》中，



则比较详细地记载了他们的事迹或与他们相关的故事，如卷一二记载了山图公子授张奉仙法、石长生授周爰支（保命府明晨侍郎）化遁之术等事，但是，必须注意的是，在陶弘景的理论体系中，这五位仙真并未与五岳发生关系，也无他们下治五岳洞天之说[92]。显然，将他们与五岳联系起来当是司马承祯的独创，且与一般传说颇有不合之处。例如，惠车子的故事多与南岳相关，明代董斯张所撰《广博物志》卷二一记："惠车子与严君平雅相善，数游三湘，久栖南岳。"[93]《湖广通志》卷一一也曰："（衡山）赤帝峰，在岳庙后，古名炼玉峰，上有惠车子尸解处。"又曰："前芳峰，在衡山，后世传惠车子修行处。"[94]司马承祯以惠车子主西岳华山洞，未知所据。又如郑子真，在晋皇甫谧《高士传》中载："郑朴，字子真，谷口人也。修道静默，世服其清高。成帝时元舅大将军王凤以礼聘之，遂不屈。扬雄盛称其德曰：谷口郑子真，耕于岩石之下，名振京师。冯翊人刻石祠之，至今不绝。"[95]《华阳国志》卷十下则曰："郑子真，褒中人也，……家谷口，世号谷口子真，亡，汉中与立祠。"[96]二说虽异，但其主要事迹都在陕西境内，司马承祯以之主北岳恒山洞，亦不知何据[97]。道教理论中，五岳之神五百年一替，承祯之说或即本此。要言之，我们认为，司马承祯以上清经和五岳真形图为基础，对于洞天福地说进行了系统总结，并有所发挥，在指导建立五岳真君祠时，他更多的是以自己的学说作为理据的。

司马承祯不仅在理论上为五岳三山置立祠庙作论证，而且，他还对祠庙形制与神像的建设进行了具体指导，这也就是前引《旧唐书·司马承祯传》所谓的"其形象制度，皆令承祯推按道经，创意为之"。之所以能够作到这一点，首先是由于他对道教文献和各种制度的谙熟。经过长时间的发展和积累，到唐代，道教的宫观建设等已经积累了丰富的经验，在初唐成书的《三洞奉道科戒营始》一书中，就对置观和造像等有详细介绍[98]。司马承祯的"创意"决非凭空想像，他必然会参照前人的经验和成果。因为材料的限制，我们对于五岳三山七座祠庙的建筑规划并不清楚，但是，从《九天使者庙碑》的描写来看，此庙至少有精思院、净戒院、经楼、大厨等，其设计与《三洞奉道科戒营始》关于置观的规定非常接近，或许这正

是唐代前期典型的道观设计模式，司马承祯对此必然非常清楚[99]。

其次，这也与他深厚的艺术修养分不开。承祯曾与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等文士交游，号称“仙宗十友”。从某种意义上说，他像王维一样，诗文、音乐、绘画、书法，无一不精。以音乐为例，史载：“帝（玄宗）方浸喜神仙之事，诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元制《大罗天曲》，工部侍郎贺知章制《紫清上圣道曲》”[100]。显然，这使得他与妙通音律、曾亲作步虚乐章的玄宗有更多的相契之处。就书画而言，史称司马承祯“博学能文，攻篆，迴为一体，号曰‘金剪刀书’”[101]。《历代名画记》卷九亦载：“开元中自天台征至，天子师之。十五年至王屋山，敕造阳台观居之，尝画于屋壁。又工篆隶，词采众艺，皆类于隐居（陶弘景）焉。”[102]可见，他在王屋山居室的壁画，都是自己亲自创作。此外，他还著有《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》一卷，今存于《正统道藏》中[103]。此书图文并茂，图画虽非承祯原作，但此书原本有图，自无疑问。值得注意的是，他还曾作《上清含象剑鉴图》一卷，并亲自为玄宗铸造“上清含象镜”，五岳正是其设计中非常重要的内容，特别是他将原本仿照五岳平面地形的真形图简约为一种艺术符号，置于“上清含象镜”的中心位置，这对后来的真形图材料产生了重大影响[104]。显然，司马承祯不仅对道典精熟，而且具有很高艺术修养，有巧思，并有兴趣进行一些宗教艺术的创造，这样我们就不难理解对于真君祠的制度形象，他要亲自“推按道经，创意为之”了。

总而言之，我们认为司马承祯置立五岳二山祠庙的基本思想应该源于上清派的传统观念，结合了五岳真形图的重要理论，并且根据自己对洞天福地学说的研究进行了创造性的发挥。这一方面得力于他对道经的熟悉，另一方面也与他的艺术修养密不可分。



五、背景与影响

五岳真君祠的设立有什么特殊意义?它们与国家原有的五岳祭祀系统有何关系,又有何区别?司马承祯为什么会提出置立五岳二山祠庙的建议?这一切有着怎样的背景?对于当时的社会又有何种影响?我们认为,这些问题都涉及到道教与国家岳渎祭祀的复杂关系。

(一)唐代国家的五岳祭祀系统

五岳祭祀源于上古时期的山川崇拜,《山海经》就是先民山岳崇拜与祭祀的记录。在奴隶制国家形成之后,山川祭祀成为一种国家行为,具有宗教和政治的双重功能。反映在文献中,如《周礼·小宗伯》云:"小宗伯之职,掌建国之神位,右社稷,左宗庙,兆五帝于四郊,四望四类亦如之。兆山川丘陵坟衍,各因其方。"郑玄注:"四望,五岳四镇四渎。"贾公彦疏曰:"又《书》:望秩于山川。是山川称望,言四望者,不可一往就祭,当四向望而为坛遥祭之。" 到了大一统的秦汉帝国时代,山川祭祀体系更加完备,五岳从先秦时期的概念成为事实,五岳四渎的常祀之制到汉宣帝时也最终完成,并有岳庙等宗教性建筑出现。从此,岳渎就不仅是一个地理概念,而且构成一个超越了本身自然属性的礼法地理大坐标,一套象征王朝正统性的体国经野的文化符号[105]。

魏晋之后的分裂时期,各割据政权也对境内所在的岳渎进行祭祀[106]。例如,曹魏黄初二年(221)六月庚子,"初祀五岳四渎"[107]。东晋穆帝升平中(357—361),何琦论修五岳祠曰:"……自永嘉之乱,神州倾覆,兹事替矣。唯潜之天柱,在王略之内,旧台选百石吏卒,以奉其职,中兴之际,未有官守,庐江郡常遣大吏兼假,四时祷赛,春释寒而冬请冰。咸和至今,已复堕替。"[108]然则晋朝旧制,五岳应有百石的官员掌管祭祀之事,但东晋时,可以祭祀者仅余南岳。梁制:"其郡国有五岳者,置宰祝三人,及有四渎若海应祠者,皆以孟春仲冬祠之。"[109]然而事实上,当时五岳在其封域之

内者，亦不过南岳(时为天柱山)而已。北朝的岳渎祭祀比较特殊，北魏明元帝泰常三年(418)，“立五岳四渎庙于桑乾水之阴，春秋遣有司祭，有牲及币。四渎唯以牲牢，准古望秩云。”[110]至于北齐的祭祀系统，史载：“又祈祷者有九焉：一曰雩，二曰南郊，三曰尧庙，四曰孔、颜庙，五曰社稷，六曰五岳，七曰四渎，八曰滏口，九曰豹祠。水旱厉疫，皆有事焉。”[111]其间如滏口、豹祠者，多不可解，无论如何，五岳四渎在北齐祭祀体系中的地位还是很高的，甚至专门设立了一个机构——崇虚局来掌管其祭祀活动[112]。

隋王朝对岳渎祭祀进行了进一步的规范，第一，开始将五岳纳入国家官僚体制内。例如开皇之制：“五岳各置令，又有吴山令，以供其洒扫。”[113]其品阶为视从八品[114]。第二，开始了镇山之祭。开皇十四年(594)闰十月，“诏东镇沂山、南镇会稽山、北镇医无闾山、冀州镇霍山，并就山立祠。东海于会稽县界，南海于南海镇南，并近海立祠。及四渎、吴山，并取侧近巫一人，主知洒扫，并命多莳松柏，其霍山，雩祀日遣使就焉。十六年正月，又诏北镇于营州龙山立祠，东镇晋州霍山镇，若修造，并准西镇吴山造神庙。”[115]第三，至迟到隋代，五岳四渎神的人格化与偶像崇拜已经完成，岳渎庙中已有神像，并为朝廷诏令所保护。史载：“〔隋文〕帝以年龄晚暮，尤崇尚佛道，又素信鬼神。〔开皇〕二十年诏：‘沙门道士坏佛像天尊，百姓坏岳渎神像，皆以恶逆论。’”[116]在《隋书·文帝本纪》中记载较详：开皇二十年十二月诏：“其五岳四镇，节宣云雨，江、河、淮、海，浸润区域，并生养万物，利益兆人，故建庙立祀，以时恭敬。敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论。”

到了唐代，五岳祭祀体系更加完整，并出现一些新的特色。例如，对于岳镇海渎加封人间官爵，发展了就山致祭之制度，并在实践中呈现出越来越多的道教色彩。

按唐代礼制，国家祭祀分为大祀、中祀、小祀等三个等级，岳镇海渎



与帝社、先蚕、释奠等一样列为中祀。照《新唐书·礼乐志》五的记载:"其五岳、四镇,岁一祭,各以五郊迎气日祭之。东岳岱山于兖州,东镇沂山于沂州,南岳衡山于衡州,南镇会稽于越州,中岳嵩高于河南,西岳华山于华州,西镇吴山于陇州,北岳常山于定州,北镇医无闾于营州,东海于莱州,淮于唐州,南海于广州,江于益州,西海及河于同州,北海及济于河南。"[117]此为礼典规定的常祀,从目前所见五岳祭祀的碑铭来看,这种依时令祭祀的制度是被严格执行的。同时,唐代又常因水旱灾害、外族入侵、郊祀大典、新帝登基等大事而遣使致祭[118]。

唐代国家对于岳庙的管理比前代明显增强了。首先,岳庙令的品级从隋代的视品官转为正员官,即从隋的视从八品转为唐代的正九品上。其次,增加了庙令之下的管理祭祀人员。如《旧唐书》载:"五岳四渎庙,令各一人,正九品上。斋郎三十人,祝史三人。"[119]"庙令掌祭祀及判祠事,祝史掌陈设、读祝、行署文案,斋郎掌执俎豆及洒扫之事。"[120]应该注意到,隋代岳渎庙虽置令,但日常祭祀是由民间的"侧近巫一人主知洒扫",到唐代,则被国家祭祀体制内的祝史与斋郎所取代了。而且这种岳渎庙是作为掌管祭祀的国家行政机关而存在的,享有官僚体系应有的一切特权。例如,按《唐六典》的规定,岳渎可占有公廨田一顷,而作为九品官的庙令则与镇、戍、关、津的官员一样,可享有一顷五十亩的职分田[121]。

至于加山川之神以人间封爵,始于武则天。按《旧唐书》卷五《则天皇后本纪》载,垂拱四年(688)七月,封嵩岳为天中王。对此,清人秦蕙田《五礼通考》评曰:"山川之神加以人爵封号盖始于此,非礼之端,肇之者则天也。"[122]他对武后万岁通天元年(696)封神岳为天中皇帝一事,更批评道:"案古者四望山川之祭祀,坛而不屋,易以庙号,非古也,况复封之为王、为帝,尊号频加频改,不益惑之甚乎?"[123]无论怎样,武后的这一政策为后世所继承,如玄宗即频频为岳镇海渎加封(参见表2),这表明,国家礼制之内的岳渎祭祀已经不仅仅是一种抽象的观念,它们在人格化和偶像崇拜的路上前进了一大步。

表2

时　间	事　件	材料出处	备　注
垂拱四年（688）	七月一日，封洛水神为显圣侯，加特进，享齐于四渎；封嵩山为神岳，授太师、使持节神岳大都督、天中王。	《旧唐》24/925；《会要》47/976	
证圣元年（695）	号嵩山为神岳，尊嵩山神为天中王，夫人为灵妃。	《旧唐》23/891	
万岁通天元年(696)	四月一日，嵩山神可尊为神岳天中皇帝，灵妃为天中皇后。	《会要》47/976；《旧唐》23/891	
神龙元年（705）	二月，嵩山神复为天中王。	《会要》47/976	
先天二年（713）	八月二日，封华岳神为金天王。	《诏令》74/418；《封华岳神为金天王制》	令景龙观道士叶法善备礼告祭。
开元十三年（725）	封泰山为天齐王，礼秩加三公一等。	《通典》46/1283；《会要》47/977	《会要》作“齐天王”。
天宝五载（746）	正月二十三日，封中岳神为中天王，南岳神为司天王，北岳神为安天王。	《会要》47/977	
天宝六载（747）	正月十二日，封河渎为灵源公，济渎为清源公，江渎为广源公，淮渎为长源公。	《会要》47/977	
天宝八载（749）	闰六月五日，封太白山为神应公，其九州镇山，除入岳渎外，并宜封公。	《会要》47/977；《旧唐》24/927	
天宝十载（751）	正月二十三日，封东海为广德王，南海为广利王，西海为广润王，北海为广泽王。封沂山为东安公，会稽山为永兴公，吴岳山为成德公，霍山为应圣公，医巫闾山为广宁公。	《会要》47/977	《通典》46/1283记五镇山封公在天宝六载。



（二）道教对于国家祭祀的态度：对于血祭的反对

《周礼·春官·大宗伯》曰："以吉礼事邦国之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以貍沈祭山林川泽，以副辜祭四方百物。"显然，按照儒家的传统礼仪，作为国家祭典的社稷、五祀、五岳祭祀应是"血祭"。求其本源，据清人金鹗《求古录礼说·燔柴瘗埋考》解释说："血祭，盖以血滴于地，如鬱鬯之灌地也。气为阳，血为阴，故烟气上升而祀天，以牲血下降而祭地，阴阳各从其类也。然血为气之凝，血气下达渊泉，亦见周人尚臭之意也。"[124]这一传统向为历代王朝所尊奉，唐代的五岳祭祀自不例外。依《唐六典》的规定，常祀的祭品是太牢，而祈雨、祈晴则用特牛[125]。在《大唐开元礼》中，甚至对于祭祀五岳四镇所用牲牢的种类和身体部位都有非常详细的规定[126]。

至于中国的民间信仰，往往被官方称作"淫祀"。按《礼记·曲礼》下第二："凡祭，有其废之，莫敢举也；有其举之，莫敢废也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。"[127]唐人则认为："虽岳海镇渎、名山大川、帝王先贤，不当所立之处，不在典籍，则淫祀也；昔之为人，生无功德可称，死无节行可奖，则淫祀也。"[128]可见唐人的观念里，所谓淫祀，仍是"非其所祭而祭之"的祭祀。无功德与节行的普通人不能享受祭祀，而即使是帝王先贤、名山大川等值得祭祀者，如果不在典籍，或立于不适当之处，则也是淫祀。淫祀的最大特点是不列于祀典，未经国家认可。但实际上它们与国家祭典的界限比较模糊，二者有一个最大的共同点，即它们都实行血祭，因之祁泰履（Terry F. Kleeman）甚至认为国教跟民间宗教可以说是同一个宗教的两个部分，并将它们合称为"血食界"[129]。

那么其他宗教对于这种血祭作何态度？如同祁泰履先生所云，佛、道二教都否定国教和民间宗教所提倡的人界与神界的互相影响互相交流的方式，特别是佛教出于轮回和报应的观念，坚决反对杀生和血食，故对于接受血食的俗神，要尽量予以改造。在一篇论文中，严耀中先生揭示了

在唐代佛教高僧收伏江南民间杂神淫祀(如山神)的事实,并指出其结果是使得佛教大大贴近了民间,淫祀成为佛教与民众联系的纽带之一[130]。

至于道教,对于血祭也持比较严厉的批判态度,认为接受血食的神是所谓的"六天故气",道教的神仙则是居于六天之上的三清天,是由纯粹的道气所形成的正神。《老子想尔注》有云:"行道者生,失道者死,天之正法,不在祭餟祷祠也。道故禁祭餟祷祠,与之重罚。祭餟与耶(邪)同,故有余食器物,道人终不欲食用之也。"接着又说:"有道者不处祭餟祷祠之间也。"[131]反对祭祀祷祠的态度是非常明确的。南朝刘宋时成书的《三天内解经》卷上记张道陵与汉帝朝臣、三官、太岁等共约:"永为三天正法,不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神,使鬼不饮食,师不受钱,不得淫盗、治病疗疾,不得饮酒食肉。民人唯听五腊吉日祠家亲宗祖父母,二月、八月祠祀社灶,自非三天正法诸天真道,皆为故气。"[132]《道典论》卷三引《太上太真科经》亦云:"太上道君曰:魔王邪丑,皆被废黜,虽得重行,悉名故气。故气为灾,妨害亿兆,亿兆不悟,与之为群,杀生鼓舞,祠祀歌吟,更相恐悚,贪嗜血腥,赃货狼藉,罪积日深。"[133]显然,对杀生血祭,道教持严厉批判的态度。

对于同为杀生血食的国家祭祀,道教的态度虽要含蓄得多,但仍认为自己的仪式要高于国家祭祀,如《三天内解经》卷下认为"夫欲启灵告冥,建立斋直者,宜先散斋。……自天台公家祠祀灵庙,犹尚先加散斋,而况真道求灵降者乎?"[134]所谓"天台公家祠祀灵庙"无疑系指国家祭祀宗庙之举。在《陆先生道门科略》中,陆修静痛斥民间所奉的各种淫祀,表示道教要"诛符伐庙,杀鬼生人,荡涤宇宙,明正三五,周天匝地,不得复有淫邪之鬼。罢诸禁心,清约治民,神不饮食,师不受钱,使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命。唯天子祭天,三公祭五岳,诸侯祭山川,民人五腊吉日祠先人,二月八月祭社灶,自此以外,不得有所祭,若非五腊吉



日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。”[135]虽然陆修静对国家祭典中的祭天和五岳名山祭祀表示了尊敬和宽容，但他对于血祭的厌恶是显而易见的。

王宗昱先生曾通过对六朝时期道教“六天”说的研究，探讨了儒、道在祭祀问题上的不同观念。他认为，所谓“六天”本是个标识儒家祭祀制度的词汇，系指从郑玄理论出发的官方祭礼，是否用牺牲血食祭祀是道教与“六天”的根本分歧，而道教对六天的批判正是要反对以牺牲玉帛钟鼓为形式的周代以来的儒家礼乐制度[136]。这一研究对于我们重新考虑道教与国家祭典在祭祀方面的不同立场有着重要的启发意义。的确，对于国家祭祀，道教一直试图加以改造，然天地、宗庙之祭祀直接涉及王朝的正统性，难度太大，从岳渎祭祀开始改造或许要容易些，因此，从南北朝以来，道教开始积极参与国家的五岳祭祀活动，使之染上浓厚的道教色彩，而司马承祯在开元中的所为正是这种努力的继续。在《旧传》记载中，他说“今五岳神祠，皆是山林之神，非正真之神也”。而在《录异记》卷一《庐山九天使者》条中，他更明确指出：“今名山岳渎血食之神，以主祭祠，太上虑其妄有威福，以害蒸黎，分命上真，监莅川岳。”直接表示了对“血食之神”的厌恶，其将国家祭祀的五岳神当作道教的对立面，标榜道教仙真仙要高于血祭的五岳神，同时也昭示了自己改造国家祭典的意图。

（三）唐代国家的岳渎投龙

司马承祯的奏言直截了当，实可谓对国家祭典的正面挑战，但玄宗居然采纳了他的建议，从而有五岳二山祠庙之设置。我们认为，除了玄宗对道教的尊崇这一原因之外，其中更深层的原因应当是从南北朝以来五岳祭祀的道教化倾向。在另一篇文章中，笔者已经对此做了初步梳理，并认为，到了唐代，这种趋势更加明显，甚至在封禅这样重大的王朝礼仪活动中也有明显的道教因素[137]。在此，我们要强调的是，唐初以来的岳渎投龙活动使得这一倾向更加明显，到五岳真君祠的设立时，条件已是水到

渠成了。

投龙活动乃是道教科仪，它源于道教的天、地、水三官信仰，刘宋时已初步形成仪式，其一般方式是将写有愿望的文简和玉璧、金龙、金钮用青丝捆扎，举行醮仪后，投入名山大川、岳渎水府，作为升度之信，以奏告三元。到了唐代，由于国家奉行崇道政策，使国家的岳渎祭祀与投龙仪式结合起来。对于这一问题，最近的研究成果颇多，可以参看[138]。叶昌炽在谈及"投龙纪"时曾指出："隋以前未闻，唐乾封间，仰天洞王知慎投龙纪为最古。"[139]不过，从目前我们能见到的材料来看，最早的投龙活动似属贞观九年(635)王远知奉敕于茅山举行的投龙仪式："贞观九年四月至［茅］山，敕文遣太史令薛颐、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣等，送香油、镇彩、金龙、玉璧于观所，为国祈福。"[140]此后，这种岳渎投龙活动似乎已成为惯例而经常举行。咸亨二年(671)，"初唐四杰"之一的卢照邻为益州至真观观主黎君所撰碑文中有："乘云御气，日夕于关山；荐璧投金，岁时于岳渎"之语[141]。显然，这种活动已经常化了。

到了玄宗时，崇道活动达到一个高潮，史载："玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼，天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路，投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。"[142]朝廷甚至专门颁发了投龙仪轨，现在保存在敦煌文书P.2354就是这样的一件文本。而且，值得注意的是，投龙仪式本身也受到国家祭祀的影响，即传统作为国家祭祀岳渎所用"玉璧"被加入了投龙的器物之中，而六朝以来的投龙仪式中，本只有金龙、玉简、青丝、金钮等，这些都显示了道教仪式与国家礼制的结合[143]。

在周西波先生《敦煌写卷P. 2354与唐代道教投龙活动》一文中，曾列了一份唐代帝王投龙活动的简表，虽不完备，且间有误读之处[144]，但仍是我们进一步探讨的基础。下面结合读书所见，将有关五岳四渎行道及投龙的石刻材料列表如下(表3)：



表 3

时间	地点	主事道士	中官	地方官员	事迹	出处	备注
显庆六年(661)二月廿日	泰山	郭行真等			奉为皇帝皇后七日行道，并造素像一躯，二真人夹侍。	岱岳观碑	《道家金石略》，56-58页。
乾封元年(666)二月十□日	泰山顶仰天洞			□□少监□□智；□□令崔元泰；岱岳令牛成。	奉敕投龙于介丘。	王知慎等题名。《山左金石志》卷11	《石刻》1-19-14502。
仪凤三年(678)三月三日	泰山	叶法善等		行兖州都督府参军事摄功曹房希圣等。	修斋，设河图大醮，造壁画元始天尊、万福天尊两铺。	岱岳观碑	《道家金石略》，67页。
天授二年(691)二月十日	泰山	马元贞等	杨君尚、欧阳智琮	行兖州都督府仓曹参军事李叔度。	章醮投龙，作功德一十二日夜。又奉敕敬造石元始天尊像一铺，并二真人夹侍。	岱岳观碑	《道家金石略》，79页。
天授二年四月一日	淮渎庙(唐县)	马元贞等	杨君尚、欧阳智琮	行桐柏县令薛□，唐州录事参军安智满等。	奉敕，大周革命，为圣神皇帝五岳四渎投龙作功德。	周马元贞淮渎投龙记	《八琼室金石补正》卷40，273页。

续表

时间	地点	主事道士	中官	地方官员	事迹	出处	备注
天授二年正月廿四日	济渎庙(济源县)	马元贞等	杨君尚、欧阳智琮	行济源县丞薛同士等。	章醮,投龙。	《金石续编》卷六	《石刻》1-4-3115。
天授三年腊月五日	嵩山中岳庙	金台观主马元贞			作功德,□□□于中岳。	马元贞中岳投龙记,见黄叔璥《中州金石考》卷七	《石刻》1-18-13722。黄氏以"壬辰乃天授二年",当为三年(692)。
万岁通天二年(697)	泰山	孙文儁等		博城县主簿关彦博等。	祈请行道,事毕,敬造石天尊像一躯,并二真人夹侍。	岱岳观碑	《道家金石略》,81页。
圣历元年(698)腊月二日	泰山	桓道彦等		兖州团练使都虞候高晃等。	设金箓宝斋、河图大醮,七日行道,两度投龙,并造像等。	岱岳观碑	同上,83页。
久视元年(700)七月	嵩山		小使臣胡超		诣中岳嵩高山门投金简一通,乞三官九府除武曌罪名。	中岳投金简文	同上,93页,然将使臣录作"胡昭",误。



续表

时间	地点	主事道士	中官	地方官员	事迹	出处	备注
久视二年	泰山	麻慈力等		兖州都督府参军房希望等。	赍龙璧、御词、缯帛及香等物斋醮。	岱岳观碑	同上，93页。
长安元年(701)十二月廿二日	泰山	金台观主赵敬同等		兖州大都督府户曹参军王果等。	修金箓宝斋三日三夜，又设五岳一百廿槃醮礼，并投龙璧，造像等。	岱岳观碑	同上，94页。
长安四年九月八日	泰山	内供奉襄州神武县云表观主周玄度等		参军、主簿等。	投龙璧，修无上高元金玄玉清九转金房度命斋。	岱岳观碑	同上，94页。
长安四年十一月十五日	泰山	大弘道观威仪师邢虚应等	宫闱丞刘怀哲、郃□□。	专当官三人：录事参军等。	建金箓大斋，设醮奏表，投龙荐璧，造像，写经。	岱岳观碑	同上，95页。
神龙元年(705)三月廿八日	泰山	大弘道观法师阮孝波等	品官杨嘉福、李立本		于岱岳观建金箓宝斋，设醮投龙，造像。	岱岳观碑	同上，95页。
景龙二年(708)二月	泰山	大龙兴观□□□		兖州参军等。	章醮、荐龙璧，造像。	岱岳观碑	同上，99页。

续表

时间	地点	主事道士	中官	地方官员	事迹	出处	备注
景龙二年三月十九日	泰山	虢州龙兴观主杜太素等		户曹、县令等。	建金箓大斋，转经行道，设河图大醮，造像。	岱岳观碑	同上，99页。
景云二年(711)六月二十三日	泰山	太清观道士杨太希			烧香供养。	岱岳观碑	同上，100页。
景云二年六月	济源县奉仙观	太清观道士杨太希			烧香供养。	奉仙观祭告文	《金石续编》卷6，《石刻》1-4-3126。
景云二年八月十四日	泰山	蒲州丹崖观上座吕皓仙等		仓曹参军等。	行道设斋醮，并投龙。	岱岳观碑	《道家金石略》，101页。
先天二年(715)十一月三十日	济渎庙	杨太希		主簿等。	奉敕于济渎斋醮毕，造像。	杨太希造元始天尊像记	同上，102页。
开元八年(720)七月廿日	泰山	任无名	梁思陀	乾封主簿等。	投龙合炼。	岱岳观碑	同上，108页。
开元廿三年七月一日	泰山	莫州泛龙观道士董灵宝			为国投龙设醮。	董灵宝题名	同上，120页。



续表

时间	地点	主事道士	中官	地方官员	事迹	出处	备注
开元二十六年六月廿七日	衡山	孙智凉等	掖庭局令张奉国等	判官王越宾等。	替玄宗投龙	南岳投龙告文	同上，122页。
大历七年(772)正月廿三日	泰山	使内供奉道士申升玄等	修功德使内侍魏承信	行兖州参军王楚典。	奉敕于岱岳观修金箓斋醮，于瑶池投告。	岱岳观碑	同上，156页。
大历八年九月廿八日	泰山	翰林供奉道士王端静	修功德使内侍魏承信	兖州瑕丘县尉等。	修金箓行道投龙，造像。	岱岳观碑	同上，159页。

上表简单统计，东岳行道投龙活动最多，达19次，嵩山2次，衡山1次，济渎3次，淮渎1次。这当然不是唐代帝王在五岳四渎行道投龙活动的全部，例如，在天授初年，马元贞实际上是奉武则天之命，为宣扬武周革命的正当性而往五岳四渎投龙作功德，但目前在石刻材料上并未能全面显示[49]。无论如何，此表反映了一个事实，那就是从高宗以来，在五岳四渎举行的投龙行道活动非常频繁，使得道教仪式与国家礼制融合的倾向进一步加强。无论玄宗本人还是普通民众，对此早已见惯不怪，因此当司马承祯向玄宗提出按道教理论进行五岳祭祀时，玄宗并不奇怪，于是就有了五岳真君祠及青城、庐山二祠庙的建立。

（四）国家祭祀、道教信仰与民间崇拜的互动

五岳真君祠与青城丈人祠、庐山使者庙的建立，有着很强的象征意义，即国家在一定程度上接受了道教五岳祭祀的理论。但是，这是否意味着国家的五岳祭祀系统已被道教系统所取代？回答显然是否定的。虽然五岳二山祠庙的建立标志着道教理论家改造国家祭祀系统的最大努力，

但其成果毕竟是有限的，它们并未能取代国家的五岳祭祀系统，而只是在一定程度上与之并存。

五岳各有自己的管理机构和人员，即使在真君祠置立以后，它们的机能也从未受到任何根本性挑战，而且，从表2可知，玄宗时五岳神相继封王，并不受真君祠的影响。就祭祀而言，五岳祭祀仍在国家原有的系统内进行，即在占据五岳最佳位置的岳庙内举行，其血祭的性质也从未发生任何变化，在真君祠置立稍后的开元二十年编成的国家礼典《大唐开元礼》中，仍详细规定了祭祀所用的牲牢的种类。显然，真君祠的建立虽出于司马承祯改造国家祭祀的血祭性质之初衷，但玄宗未必作如是观。从本质上看，它们仍与其他国家支持的道观一样，以为国家、皇帝及百姓建醮祈福为主要职能，《旧唐书》卷二三所云"又于〔西〕岳上置道士观，修功德"[49]，即为明证。

特别值得注意的是，从司马承祯到杜光庭，洞天福地学说的发展反而受到国家权威的深刻影响。杜光庭是司马承祯之后总结道教洞天福地学说的又一位大师，其名著《洞天福地岳渎名山记》与司马承祯的《天地宫府图》相比，已经有了非常重要的变化，尤其是其对五岳的论述方式在某种意义上表明，他已基本放弃了改造国家祭祀系统的努力。在《天地宫府图》中，司马承祯首列十大洞天，而将五岳置于三十六小洞天中叙述，且强调其由上清真人主之的性质，摆出道教仙真高于国家血祀之神的姿态，但在《洞天福地岳渎名山记》中，则在神话传说诸山之外，首列"中国五岳"，其叙述方式是：

> 东岳泰山，岳神天齐王，领仙官玉女九万人。山周回二千里，在兖州奉符县。罗浮山、括苍山为佐命，蒙山、东山为佐理。
>
> 南岳衡山，岳神司天王，领仙官玉女三万人。山周回二千里，以霍山、潜山为储副，天台山、句曲山为佐理[50]。（后略）

在后面叙述三十六小洞天中的五岳洞天时，则非常简略，如"泰山蓬玄洞



天，一千里，在兖州乾封县；衡山朱陵洞天，七百里，在衡州衡山县；华山总真洞天，三百里，在西岳。……"已经只字不提主领五岳的上清真人之名讳了，显然，在对于五岳神的定性上，杜光庭已经接受了国家对五岳的封号，即玄宗时陆续加封的王爵，而且是由这些血食之神来统领仙官玉女。不言而喻，杜光庭的洞天福地说已深深打上了国家观念与权威的烙印，与司马承祯力图以道教理论改造国家祭祀的血食性的努力相比，旨趣实在是大相径庭。遗憾的是，这一重大区别并未为此前研究洞天福地说的学者们重视[148]。

不过，司马承祯所倡导的道教仙真高于国家祭祀之岳神的观念却给唐代的民间信仰打下了深深的烙印，这在许多故事中都有反映。如："成真人者，不知其名，亦不知所自。唐开元末，有中使自岭外回，谒金天庙，奠祝既毕，戏问巫曰：大王在否？对曰：不在。中使讶其所答，乃诘之曰：大王何往而云不在？巫曰：关外三十里迎成真人耳。中使遽令人于关候之，有一道士，弊衣负布囊，自关外来，问之姓成。"[149]可见，民间也认为国家祭祀的岳神地位低于道教的真人。敦煌文书S.6836《叶净能诗》中的一则故事同样真切地反映了这种观念：

> 开元十三年，天下亢旱，帝乃诏百僚。皇帝［曰］："关外亢旱，关内无雨，卿等如何？"有宰相璟、宗（崇）奏曰："陛下何不问叶净能求雨？"皇帝闻，便诏净能对，奉诏直至殿前，皇帝曰："天下亢旱，天师如何与朕求雨，以救万姓？"净能奏曰："与陛下追五岳神问之。"皇帝曰："便与问。"净能对皇帝前，便作结坛场，书符五道，先追五岳直官要雨。五岳曰："皆犹（由）天曹。"净能便追天曹，具言："切缘百姓抛其面米饼，在其三年亢旱。"净能曰："缘皇帝要雨，何处有余雨，速令降下！"天曹曰："随天有雨。"叶尊师便令计会五岳四渎："速须相将下雨！"前后三日雨、三日雨足，五谷丰熟，万姓歌谣[150]。

正如金荣华先生所云："这则求雨故事中的求雨方式很特别，不是一般求雨故事中的'祈求'，而是'要求'，并且是命令式的要求。"[151]这种命令式的要求背后，显然隐藏着道教天师高于岳渎神的观念，故此能将五岳神

呼来唤去。在许多民间传说中，甚至形成了一个基本的故事模式：岳神之子（有时是岳神自身）抢夺了民间的美女，却被仙师或高道飞符救回[152]。这些故事恰可作为司马承祯所云“今名山岳渎血食之神，以主祭祀，太上虑其妄作威福，以害蒸黎”的注脚。不过，也正是这些故事的流传使包括岳渎在内的国家祭祀大大贴近了民间社会，特别是使之不再只是一种遥不可及、高高在上的官方仪式，而且也成为可以寄托个人感情和愿望的信仰。在此，道教成为国家祭祀与民间社会双向互动的一个重要中介。

作为带有强烈官方色彩的道观，五岳二山的祠庙在当地的宗教界又有着特殊的地位。在天宝七载（748）五月廿五日所立的《大唐博陵郡北岳恒山封安天王之铭》中[153]，记载了一次祭祀北岳的典礼，并在碑阴详细列举了与祭者的名单，引人注目的是，其中除了恒州与恒山县的各级官员及恒岳令、监庙之外，还有一位“前供奉合炼白花浆北岳真君庙三洞道士刘处一”，真君庙的道士要参与国家祭典，显示了它在恒山地区宗教界的地位及其浓厚官方色彩。直到晚唐，北岳真君庙还不断得到官方的赞助，如在僖宗乾符四年（877）七月廿五日所立的《北岳真君叙圣兼再修庙记》中，就记载了咸通十五、乾符二年两次重修的情况，而且第二次更是“复遵敕命，切须崇饰”[154]。

到了宋代，五岳真君祠（时已称观）仍有着比较重要的地位。按宋制，在三元日及皇帝本命日，预先一月降青词于各地最主要的官方道观，其中就有五岳真君观。据江少虞《事实类苑》卷三三载：“自大中祥符，每立春、立秋醮真君观，惟有东、西、北、中四岳，而南岳真君独阙其礼。〔钱〕惟演天禧二年（1018）再入翰林，当草七月词，见阙此岳，惟演乃入札子，奏乞检会，事下礼仪院，所司以从初漏阙，惧罪，久而不奏。及立春将近，惟演再上言，以南岳阙醮，盖有司之误，然屡经大宥免，乞免有司之罪，但依例添入。御笔可其奏，遂转报中书门下，自此五岳皆备焉。”[155]此为常祀，如遇到水旱灾害等突发事件时，也会在真君祠开祈福道场，且往往与岳



庙同时举行。例如，在开元九年三月韦虚心撰《北岳府君碑》之碑侧记载着宋真宗大中祥符二年（1009）的一条题记：

维大宋大中祥符二载岁次己酉四月丙戌朔，入内内侍省内侍高品朱允宗，奉命驰骑于北岳安天王并真君观，开启祈雨道场，各三昼夜，罢散日致祭设醮，至二十五日回镌记。

亚献官右班殿直知曲阳县兼兵马监押松边诸山口寨巡检、勾管庙观牛修己[154]。

值得重视的是亚献官牛修己的头衔，他不仅是曲阳县的知县，还同时兼管着北岳安天王庙和北岳真君观，这是宋代岳庙管理体制的新变化，在某种程度上也显示了真君观和岳庙的并驾齐驱的特殊地位。西岳的情况更为明显，在皇家于华山举行的道教斋醮活动中，往往在西岳庙和真君观同时开道场，目的有祈福、消灾、祈雨、祷病等，都显示了国家眼里二者宗教地位上的某种平等，这在石刻材料中有非常清楚的反映[155]。

结　语

开元中，五岳真君祠与青城丈人庙、庐山使者庙的置立，有着非常重要的意义。道教出于对于血祭的反对，力图改造国家祭祀，从南北朝以来，道教就积极参与国家的岳渎祭祀，唐初开始的道教岳渎投龙仪式，使二者关系更加紧密。作为盛唐道教的一代宗师与理论家，司马承祯甚至试图依靠自己的影响力，以道教理论来改造国家的五岳祭祀系统，于是就有了五岳三山祠庙的建立，这使得五岳祭祀的道教化达到了顶峰。其理论依据从根本上说，出自上清经与五岳真形图，但又有许多自己的创造，其深厚的艺术修养则是此事顺利推行的重要保证。当然，他的努力并未完全成功，五岳真君祠并未取代国家的五岳祭祀系统，它们更多是作为替国家、皇帝和百姓祈福的道观而存在。而且，国家权力的强大，甚至使得从司马承祯到杜光庭的洞天福地说关于五岳的叙述方式已发生了巨大变化，杜光庭在事实上已经放弃了司马承祯那样改造国家祭祀的努

力，而接受了国家的权威。但是我们也必须看到，这一事件背后所反映的道教仙真高于国家岳神的观念却深深地影响了唐代的民间信仰，使得国家祭祀在很大程度上贴近了民间社会，到五代宋初时，真君祠往往与岳庙同时举行祭祀仪式，特别是岳庙也往往举行道教仪式，这一切都使得五岳的道教性质逐步定型。

注释：

① 《旧唐书》卷一九二，中华书局，1975年，5128页。按，《全唐文》卷九二四所收司马承祯《请五岳别立斋祠所疏》，与《旧传》文字几乎完全一致，当系抄自前者，而题目则为自拟（中华书局，1983年，9625页）。《旧唐书·司马承祯传》的主要材料来源可能出自贞元末李渤所撰《真系》中的《王屋山贞一司马先生》，见《云笈七签》卷五，齐鲁书社，1988年，24—25页。

② 欧阳棐：《集古录目》卷六，见《石刻史料新编》第一辑第24册，台北，新文丰出版公司，1982年，17976页。

③ 秦蕙田：《五礼通考》卷四七，《景印文渊阁四库全书》第136册，台湾商务印书馆，1986年，35页。

④ 陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963年，56页；今枝二郎：《司马承祯について》，秋月观暎编《道教と宗教文化》，平河出版社，1987年，175页。

⑤ 吉川忠夫：《五岳と祭祀》第7小节《五岳の祭祀と道教》，《ゼロ·ビットの世界》（现代哲学の冒险15），岩波书店，1991年，274—278页。

⑥ 例如，野口铁郎、石田宪司所编《道教年表》将五岳真君祠的建立置于开元十四年，将青城山丈人祠、庐山使者庙的建立置于开元二十年，显然是将其误分为二事。见福井康顺等监修《道教》第3卷，平河出版社，1983年，341页。而常志静（Florian Reiter）先生在研究庐山九天使者庙时，也未能将其与五岳真君祠的建立进行整体考虑，见氏著"The 'Investigation Commissioner of the Nine Heavens' and the Beginning of His Cult in Northern Chiang-hsi in 731 A. D" *Oriens* 31,1988,pp.266—289.

⑦ 参看杨殿珣《石刻题跋索引》，商务印书馆，1990年影印第一版，296页。又参米运昌《泰山唐代双束碑与武则天》，《故宫博物院院刊》1986年第3期，93—96页。

⑧ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社，1988年，114页。录文又见毕沅、阮元《山左金石志》卷一一，《石刻史料新编》第一辑第19册，14500页；孙星衍：《泰山石刻记》，《石刻史料新编》第三辑第25册，台北，新文丰出版



公司，1986年，5页。图版见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第19册，中州古籍出版社，1989年，23—62页。

⑨ 参看李健超《增订唐两京城坊考》，三秦出版社，1996年，264—265页。

⑩ 同上书，86页。

⑪ 参看王翰章《景云钟的铸造技术及其铭文考释》，《文博》1986年第4期，40—42、39页。

⑫ 池田温：《中国古代写本识语集录》第843条，东京大学东洋文化研究所，1990年，295页。

⑬《泰山石刻记》，5页。又见《道家金石略》116页，然所录未全。

⑭ 朱长文：《墨池编》卷六，曰："唐西岳真君观碑，韦圣书。"《景印文渊阁四库全书》第812册，892页。按，"韦圣"当作"韦腾"。

⑮ 张江涛：《华山碑石》，三秦出版社，1995年，录文见258—259页，图版29。

⑯《华山碑石》，30页。

⑰《唐会要》卷七六《制科举》，上海古籍出版社，1991年，1643页。又参傅璇琮主编《唐才子传校笺》卷二"陶翰"条，中华书局，1987年，279—284页。

⑱ 殷璠：《河岳英灵集》卷上，此据李珍华、傅璇琮《河岳英灵集研究》，中华书局，1992年，168页。

⑲《河岳英灵集研究》，166页。

⑳ 王士祯：《居易录》卷二一，《景印文渊阁四库全书》第869册，564页。

㉑ 见朱彝尊《经义考》卷二七四所载，《景印文渊阁四库全书》第680册，3页。《全唐文》卷三七七收入此文，却删去文后之列名，非常可惜，3831—3832页。

㉒《金石录校证》卷六，第1054条，上海书画出版社，1985年，107页。

㉓《宝刻丛编》卷八，《石刻史料新编》第一辑第24册，18177页。

㉔《金石录校证》卷六，第1059条，107页。

㉕《金石录校证》卷二六，478页。

㉖《金石录校证》卷二六，注释31，484页。

㉗《容斋随笔》卷八，上海古籍出版社，1995年，104页。

㉘ 米芾：《海岳名言》，《景印文渊阁四库全书》第813册，64页。关于萧诚的书法与作品，参看叶昌炽著，柯昌泗评《语石·语石异同评》卷七，中华书局，1994年，439—440页。另参朱关田《唐代书法家年谱》，江苏教育出版社，2001年，643—645页。

㉙《金石录校证》卷六，第1055条，107页。

㉚《全唐文》卷二五一，中华书局，1983年，3560—3561页。此文又收入龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社，1997年，25—27页。

㉛ 此碑收入《八琼室金石补正》卷五二，文物出版社，1985年，360—361页。《道家金石略》，110—111页。参看台静农《唐明皇青城山敕与南岳告文》，氏著《静农论文集》，联经出版事业公司，1991年，317—324页。

㉜ 王象之：《舆地碑记目》卷四，《石刻史料新编》第一辑第24册，18564页。

㉝《宝刻类编》卷三，《石刻史料新编》第一辑第24册，18441页。

㉞《庐山太平兴国宫采访真君事实》—

书,《正统道藏》第54册,台北,艺文印书馆,1977年,43871—43883页。参看《道藏提要》第1274条,中国社会科学出版社,1995年,1016—1017页。

㉟《全唐文》卷三七三,3792—3794页。

㊱《道家金石略》,114—116页。

㊲《庐山记》卷二,《景印文渊阁四库全书》第585册,19页。

㊳《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一《见祥》,43922页。

㊴《八琼室金石补正》卷五六,386页。又见《道家金石略》,122页。

㊵《金石录校证》卷六,107页,第1056条。

㊶ 潘观:《使者征祥记》,《全唐文》卷三九七,4050页。

㊷《庐山记》卷二,20页。《舆地纪胜》卷三〇《江南西路·江州·碑记》则题为《使者灵验记》,中华书局,1992年,1333页。

㊸《录异记》卷一,《正统道藏》第18册,14125页。《太平广记》卷二九收入此条,题为《九天使者》,中华书局,1961年,187—188页。

㊹《道藏源流考》,56页。

㊺ 野口铁郎、石田宪司编《道教年表》,341页。

㊻ T. H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*. London: Wellsweep, 1996, pp.54–55, esp. note 89.

㊼《旧唐书》卷八《玄宗本纪》上,5128页。必须指出,此云"老君庙"是完全错误的。真君祠与老君庙虽然都是道教宫观,但二者绝不能混为一谈。

㊽《资治通鉴》卷二一三,中华书局,1956年,6796页。

㊾《册府元龟》卷五三《帝王部·尚黄老》一,中华书局,1982年,590页。

㊿《唐会要》卷五〇《杂记》,1029页。

[51]《南岳小录》,《正统道藏》第11册,8783—8784页。

[52]《玉海》卷一〇二,"唐祭五岳四渎、亲祠华岳"条,《景印文渊阁四库全书》第945册,708页。

[53] 徐太亨:《青城山丈人祠庙碑》,《全唐文》卷三五一,3561页。

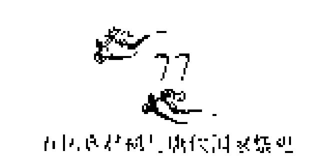
[54]《册府元龟》卷五三,590页。

[55]《录异记》卷一,《正统道藏》第18册,14125页。《太平广记》卷二九《九天使者》所引有个别字句出入,187—188页。

[56]《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一《见祥》给玄宗此梦一个准确的时间:开元十九年二月十五日夜,《正统道藏》第54册,43922页。值得注意的是,这也正是我们前文推测司马承祯奏立五岳真君祠的月份。关于玄宗之梦,参看J.J.L. Duyvendak, "The Dreams of the Emperor Hsuan-tsung," *India Antiqua*, Leiden, 1947, pp.102—108.

[57]《金石录校证》卷八,152页。该碑又著录于《宝刻类编》卷三,题曰《天柱山司命真君庙碑》,《石刻史料新编》第一辑第24册,18437页。

[58]《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷



-《见祥》,43922 页。

59 见《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷六,43959 页。

60 参看Florian Reiter前揭文。

61 《南岳小录》,8783—8784 页

62 《元和郡县图志》卷一八《河北道》,中华书局,1983 年,514—515 页。

63 《四川都江堰市青城山宋代建福宫遗址试掘》,《考古》1993 年第 10 期,916—924页

64 《青城丈人真君赐钱验》,《云笈七签》卷一一八,655—656 页

65 《唐六典》卷四《尚书礼部》,中华书局,1992 年,123 页

66 《舆地纪胜》卷三〇《江南西路·江州·景物》下,1313 页

67 《册府元龟》卷五三,590 页。

68 《道藏源流考》,52—59 页。

69 Paul W. Kroll, "Szu-ma Ch'eng-chen in T'ang Verse", *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 6, 1978, pp.16-30; 今枝二郎前揭文,Russell Kirkland,"ssu-ma Ch'eng-chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity", *Joural of Asian History* 30,1996, pp.105—138 关于司马承祯的思想,参看Livia Kohn, *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's "Zuowang lun"*, Nettetal: Steyler Verlag, 1984; 朱林:《司马承祯哲学思想初探》,《江西社会科学》1984 年第 3 期,84—87 页;卢国龙、陈明:《司马承祯的自然人性论》,《东南文化》1994 年第 2 期,251—257 页。

70 《洞玄灵宝真灵位业图》,《正统道藏》第 5 册,3322—3324 页。

71 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷六,43960 页。又见《道家金石略》,404 页

72 K. M. Schipper:《五岳真形图の信仰》,《道教研究》第 2 卷,东京,1967,114—162 页。山田利明:《二つの神符——"五岳真形图"と"灵宝五符"》,《东洋学论丛》第 12 号,1987 年,147—165 页。

73 《自然科学史研究》第 6 卷第 1 期,1987 年,52—57 页。

74 《南方民族考古》第 3 辑,四川科学出版社,1991 年,91—112 页。

75 同上书,94 页。

76 《正统道藏》第 11 册,8592—8605 页。

77 《正统道藏》第 54 册,43871—43883 页。

78 《云笈七签》卷七九,451—457 页。

79 Florian Reiter 前揭文,p.275, note 46.

80 见《唐五代画论》,湖南美术出版社,1999年,19 页。

81 初唐画家何长寿曾作有一幅《五岳真官像》,不过与《五岳真形图》恐无多大关系。见《宣和画谱》卷一,湖南美术出版社,1999 年,37 页。

82 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四,《正统道藏》第 41 册,33088 页。按,此书深受学界重视,目前已有很多成果,一般认为它成书于初唐时期,参看 Livia Kohn. "The Date and Compilation of the Fengdao kejie, The First Handbook of Monastic Daoism", *East Asian History* 13—14, 1997, pp.91—118. 又如Florian C. Reiter, *The Aspiration and Standards*

of Taoist Priests in the Early T'ang Period. Wiesbaden Harrassowitz, 1998.

⑧③ 张万福:《传授三洞经戒法箓略说》卷上,《正统道藏》第53册,43213页 关于此书,参看Charles D. Benn, *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D.711*. University of Hawaii Press, 1991.

⑧④ 张勋燎前揭文,111页。

⑧⑤ 大渊忍尔先生《敦煌道经·目录编》首次简出英藏S. 3750和法藏P. 2559两件文书并作了正确定名。在此基础上,王卡先生最近又从未刊的中国国家图书馆藏敦煌写本中发现了BD.11252残片,可与二者缀合,对于陶弘景的这部著作他也作了进一步的探讨 见氏著《敦煌残抄本陶公传授仪校读记》,《敦煌学辑刊》2002年第1期,89—97页。

⑧⑥ P. 2559号,图版见《法藏敦煌文献》第15册,上海古籍出版社,2001年,364—365页。

⑧⑦ 关于道士的位阶制,参看施舟人著,福井文雅译《敦煌文书に见える道士の法位阶梯について》,《讲座敦煌》4《敦煌と中国道教》,大东出版社,1983年,325—345页。

⑧⑧ 《新唐书》卷五九《艺文志》三"子录神仙类",中华书局,1975年,1522页。此书又著录于《通志·艺文略》第五,此据《通志二十略》,中华书局,1995年,1622页 看来此书在元代已经失传,故被编入至正十二年(1352)成书的《道藏阙经目录》卷上,《正统道藏》第57册,46229页。关于司马承祯的著述,参看《道藏源流考》,58页。

⑧⑨ 《云笈七签》卷二七,158—162页。此书亦列入《道藏阙经目录》卷上,46226页。

⑨⑩ 《新唐书》卷四 《地理志》五,1071页

⑨① 《洞玄灵宝真灵位业图》,3327页。

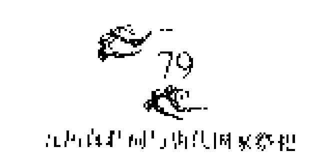
⑨② 唯一可能有此关系的是石长生与南岳的关系,在《真诰》记周爰支受石长生的指导而成仙时说:"今爰支从南宫受化得仙,今在洞中。"(《真诰》卷一二,《正统道藏》第34册,27441页)若"南宫"系指南岳洞天,则石长生与南岳倒是有些渊源。此外,《列仙传》中有一则题为《山图》的故事,曰:"山图,陇西人 少好乘马,马踏之折脚,山中道人教以雌黄、当归、羌活、独活、苦参散服之,一岁而不嗜食,病愈身轻,追道士问之,自言五岳使之名山采药,能随吾,使汝不死。山图追随之六十余年,一旦归来,行母服于家,期年复去,莫知所之。"见《云笈七签》卷一〇八所引,594页。按,这位山图与《真灵位业图》中的"山图公子"似非一人,但却与五岳神有些关联,司马承祯以"山图公子"主东岳源天,或即出此。

⑨③ 《景印文渊阁四库全书》第980册,434页。

⑨④ 《景印文渊阁四库全书》第531册,337页。

⑨⑤ 《高士传》卷中,《景印文渊阁四库全书》第448册,103页。

⑨⑥ 《华阳国志校注》卷十下,巴蜀书社,1984年,791页。



97 "郑子真"其人，在陶弘景的著作中有异说。《真诰》卷一〇云："郑子真则康成之玄孙，今在阳濯山，旨初学计，乃患两脚不授风痹，其晚用针灸，兼行曲折祝法，百日都除。"按存，陶氏考释云："郑玄唯有一儿，为贼所害，自遗腹子名小同耳，既不入山，又复不病脚，此子真又非谷口者，进退乖异，莫辨所据。"（27420页）然则陶弘景认为这位郑子真既非郑玄之孙，也非那位"谷口子真"，究竟是何人物，他也不能确知。"阳濯山"在《洞玄灵宝真灵位业图》中作"阳翟山"。按，阳翟县，唐属许州，即汉代的颍川郡，则使《大祀宫府图》中郑子真系指此人，也与地望不合，他与北岳恒山亦无干系。

98 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》四及卷二《造像品》，《正统道藏》第41册，33067—33073页。

99 最近Livia Kohn对中国中古时期的道观规划进行了细致研究，可以参看：Livia Kohn, "A Home for the Immortals: The Layout and Development of Medieval Daoist Monasteries", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* 53. 1—2. 2000, pp.79—106.亦可参看都筑晶子《唐代中期の道观——空间·经济·戒律》，吉川忠夫主编《唐代の宗教》，朋友书店，2000年，269—296页。

100 《新唐书》卷一二《礼乐志》二，476页。按，陈国符先生怀疑"李会元"为"李含光"之误，见氏著《道藏源流考》附录三《道乐考略稿》，298页。

101 《续仙传》，见《云笈七签》卷一一三下，632页。

102 张彦远《历代名画记》卷九，上海人民美术出版社，1964年，186页。

103 《正统道藏》第18册，14436—14445页。此文被收入《全唐文》卷九二四。

104 关于上清含象镜，参看张勋燎前揭文。另参王育成：《司马承祯与唐代道教镜说证》，《中国历史博物馆馆刊》2000年第1期，30—40页；以及同氏《唐代道教镜实物研究》，荣新江主编《唐研究》第6卷，北京大学出版社，2000年，27—56页。

105 参看顾颉刚《四岳与五岳》，氏著《史林杂识初编》，中华书局，1963年，34—35页；钱志熙：《论上古至秦汉时代的山水崇拜山川祭祀及其文化内涵》，《文史》2000年第3辑（总第52辑），中华书局，237—258页。关于五岳概念所反映的王朝地理学意义，参看唐晓峰《五岳地理说》，《九州》第1辑，中国环境科学出版社，1997年，60—70页；同氏《体国经野——试述中国古代的王朝地理学》，香港《二十一世纪》2000年8月号（总第60期），82—91页。

106 参看吉川忠夫前揭文《五岳と祭祀》第3小节《分裂国家における五岳の祭祀と淫祀》，238—245页。关于魏晋时期山川祭祀的一般情形，参看多田狷介：《魏晋政权と山川の祭祀》，《日本女子大学纪要（文学部）》第22号，1973年，41—62页。

107 《三国志》卷二《魏书·文帝纪》，中华书局，1959年，78页。

108 《宋书》卷一七《礼志》四，中华书局，1974年，482—483页。

109 《隋书》卷七《礼仪志》二，中华书局，1973年，142页。

110 《魏书》卷一〇八之一《礼志》一，中华书局，1974年，2737页。

⑪《隋书》卷七《礼仪志》二,127 页

⑫《唐六典》卷一四《太常寺》两京郊社署条曰:"北齐太庙令、丞,兼领郊祀、崇虚二局丞。郊祀掌五郊群神,崇虚掌五岳四渎神祠……",400 页

⑬《隋书》卷二八《百官志》下,784 页。

⑭《隋书》卷二八《百官志》下,790 页

⑮《隋书》卷七《礼仪志》二,140 页

⑯《隋书》卷二五《刑法志》,715 页。

⑰《新唐书》卷一五《礼乐志》五,380 页。

⑱ 五岳祭祀的基本情况,参看章群《唐代祠祭论稿》下篇附表《唐代祠祭异动表》,台北:学海出版社,1996年,101—158 页

⑲《旧唐书》卷四四《职官志》二,1924 页。

⑳《唐六典》卷三〇"镇戍岳渎关津官吏"条,756 页。

㉑《唐六典》卷三《户部》,75 页。

㉒ 秦蕙田:《五礼通考》卷四七,《景印文渊阁四库全书》第 136 册,31 页。

㉓ 同上。

㉔ 转引自钱玄、钱兴奇编著《三礼辞典》"血祭"条,江苏古籍出版社,1998年,378 页。

㉕《唐六典》卷四《礼部》,128 页。

㉖《大唐开元礼》卷三五,日本古典研究会刊行,池田温解题,1972年,199 页。

㉗ 见清孙希旦《礼记集解》卷六《曲礼》下第二之二,中华书局,1989年,152—153 页。

㉘ 赵璘:《因话录》卷五《徵部》,载《西京杂记(外二十一种)》,上海古籍出版社,1991 年,497 页。

㉙ 祁泰履(Terry F. Kleeman):《由祭祀看中国宗教的分类》,李丰楙、朱荣贵主编《仪式、庙会与社区:道教、民间信仰与民间文化》,台北,中研院中国文哲研究所筹备处,1996 年,551 页。

㉚ 严耀中:《唐代江南的淫祠与佛教》,荣新江编《唐研究》第 2 卷,北京大学出版社,1996 年,51—62 页。

㉛ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991 年,31—32 页。

㉜《三天内解经》卷上,《正统道藏》第 47 册,38061 页。参看《道藏提要》1195 条,950—951 页。

㉝《道典论》卷三"淫祀"条所引,《正统道藏》第 41 册,33226 页。按,《道典论》为唐人编集,参看《道藏提要》1121 条,879—880 页。

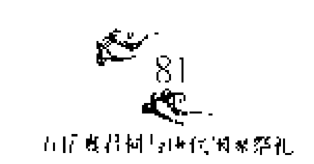
㉞《三天内解经》卷下,38064 页。

㉟《正统道藏》第 41 册,33119 页。

㊱ 王宗昱:《道教的"六天"说》,陈鼓应主编《道家文化研究》第 16 辑,三联书店,1999 年,22—49 页。此文一个重要的贡献是提示我们注意道教与官方宗教的相异性。

㊲ 雷闻:《唐代道教与国家礼仪——以高宗封禅活动为中心》,《中华文史论丛》2001 年第 4 辑(总第 68 辑),上海古籍出版社,2002 年,62—79 页。

㊳ 基础性的研究,仍以沙畹(Edouard Chavannes)的"Le jet des dragons"为佳,*Memoires concernant l'Asie Orientale* 3,



1919, pp 53—220。最近的研究,参见周西波《敦煌写卷 P 2354 与唐代道教投龙活动》,《敦煌学》第 22 辑,1999 年,91—109 页;刘昭瑞《从考古材料看道教投龙仪——兼论投龙仪的起源》,陈鼓应、冯达文主编《道家与道教:第二届国际学术研讨会论文集(道教卷)》,广东人民出版社,2001 年,475—501 页。

⑬⑨ 《语石·语石异同评》卷五,363 页。此石刻的录文,见毕沅、阮元《山左金石志》卷一一,《石刻史料新编》第一辑第 19 册,14502 页。其准确纪年为乾封元年(666)二月。

⑭⓪ 《太平观主王远知碑》,立于贞观十六年(642)二月,著录见《集古录目》卷九、《宝刻丛编》卷一五。全文见《茅山志》卷二二,题为《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,此据《道家金石略》,51—54 页。值得指出的是,碑中的太史令薛颐在《旧唐书》中有传(卷一四一《方伎传》,5089 页),他本身也是一位道士,卒于贞观二十年,其墓志《大唐故中大夫紫府观道士薛先生墓志铭》现存昭陵博物馆,然"颐"作"赜"。参看樊光春《陕西新发现的道教金石》,《世界宗教研究》1993 年第 2 期,96—97 页,录文又见《全唐文补遗》第2辑,三秦出版社,1995 年,90—91 页。

⑭① 《益州至真观主黎君碑》,祝尚书《卢照邻集笺注》卷七,上海古籍出版社,1994 年,415—416 页。撰文年代据《卢照邻集编年笺注》卷七,黑龙江人民出版社,1989 年,454—455 页。

⑭② 《旧唐书》卷二四《礼仪》四,934 页。

⑭③ 参看周西波前揭文。

⑭④ 例如,该表第一条,受叶昌炽误导,以为王知慎为主事道士,其实,该题记明确记载他是"判官兼□□羽仪作宫府寺丞",且与这次投龙活动未必直接相关;同时,作者似乎也不知道这次投龙的仰天洞即在泰山之巅。关于该石刻的解读,详见拙著《唐代道教与国家礼仪——以高宗封禅活动为中心》。

⑭⑤ 参看拙著《马元贞与武周革命的政治宣传》,待刊。

⑭⑥ 《旧唐书》卷二三《礼仪志》三,904 页。

⑭⑦ 《洞天福地岳渎名山记》,《正统道藏》第 18 册,14284 页。参看王纯五《洞天福地岳渎名山记全译》,贵州人民出版社,1999 年,17—27 页。

⑭⑧ 关于洞天福地说的研究,参看三浦国雄《洞天福地小论》,《东方宗教》第 61 号,1983年,1—23 页;宫川尚志:《天地水三官と洞天》,《东方宗教》第 78 号,1991 年,1—22 页;Franciscus Verellen(傅飞岚),"The Beyond Within: Grotto-Heavens (dongtian洞天) in Taoist Ritual and Cosmology", *Cahiers d'Extreme-Asie* 8, 1995, pp.265—290.(中译本见《法国汉学》第 2 辑,清华大学出版社,1997 年,50—75 页);郑以馨:《道教洞天福地的形成》,成功大学历史系道教研究室编《道教学探索》第 10 号,1997 年,68—83 页;同氏:《洞天的分布及其意义》,同书,84—112 页;李丰楙:《〈十洲记〉与洞天福地说》,氏著《六朝隋唐仙道类小说研究》,学生书局,1997 年,153—163 页。

⑭⑨ 《太平广记》卷三五《成真人》条,221 页。

⑮⓪ 黄征、张涌泉:《敦煌变文校注》卷

⼆，中华书局，1997年，337页。

⑮ 金荣华：《读〈叶净能诗〉札记》，《敦煌学》第8辑，1984年，37页。

⑫ 参看雷闻：《唐代的华山信仰》，《中国史研究》2000年第2期，90—99页。

⑬ 《金石萃编》卷八八，1486页。正文，李荃撰，戴千龄书；碑阴文，康杰撰，戴千龄八分书。关于此碑，参看唐长孺《跋唐天宝七载封北岳恒山安天王铭》，氏著《山居存稿》，中华书局，1989年，273—292页。

⑭ 《道家金石略》，185页。

⑮ 宋江少虞：《事实类苑》卷二三，《景印文渊阁四库全书》，第874册，280页。

⑯ 《金石萃编》卷七二，1246页。

⑰ 例如，大中祥符三年（1010）四月的《华岳醮告碑》云："诏中禁近臣全克隆赍御署青词，祷于灵岳，洎真君之观。时请黄冠二七人，开道场五昼夜，罢散日各设醮一座，总三百六十分。"见《华山碑石》，259页。又如，乾兴元年（1022）二月十五日的《设徽明设醮记》记载，因真宗不豫，"奉宣……赴西岳庙并真君观各开启道场三昼夜，各设清醮一座。"见《金石萃编》卷一二八，2380页。类似石刻在《华山碑石》及《金石萃编》卷一二七、一二八两卷中还有不少，可以参看。



唐代道教的“化胡”经说与“道本论”

刘屹

（首都师范大学历史系）

一、引言：从“夷夏论”到“道本论”

本文所论的“化胡经说”，是指历史上记载或提及老子“化胡”事迹的道教内外的文献，而非专指《老子化胡经》这一种文献。虽然《后汉书·襄楷传》就已出现“老子入夷狄为浮屠”之说，但汉末魏晋时期的老子“化胡说”，既非是道教有意兼并佛教之举，也不是佛教为便于自己在中国的传播而故意为之。道佛二教有一个从最初的佛道不分，到逐渐有各自清醒、独立的自我宗教意识的过程。当他们各自意识到需要突出自己所具有的道教与佛教的特性之时，他们首先要划清的是各自与民间巫俗和中国传统宗教的界限，而不是二教之间相互的界限。用佛道之间壁垒森严的状态来想象汉魏时期“化胡经说”产生的历史背景是不合适的。直到东晋十六国时期，“化胡经说”最显著的特点是强烈的鄙视胡夷戎狄的民族主义情绪。其重点首先是丑化和贬低夷狄之人，其次才说到佛教和佛法是适合不知礼仪的蛮夷戎狄的教法，而道教和道法则是适合以礼仪为特色的中土文化。到南北朝初期，爆发了儒、道为代表的中国本土文化与佛教这一外来文化之间的“夷夏之辨”。佛教与被丑化的夷狄更加紧密地被联系在一起，佛教徒起而还击，“化胡经说”才开始成为佛道论争的焦点之一。这一焦点不仅反映了佛道二教关系中的一个侧面，同时也是中土文化对待外来文化态度的重要表现形式之一。

除了我们表面看到的佛道之间围绕“化胡经说”进行的激烈论争，同样不应忽视的是南北朝道教在处理佛道关系时的一种普遍做法：即把道

教与佛教并列为“道”的两个分支，在将佛教与夷狄等视的同时，仍认为佛教与道教同出一源；与其说是道教优于佛教，不如说是二教各有所宜，互为补充。从道教一方看，通过“化胡经说”来达到贬损佛教的做法只是极少数特例，“化胡经说”本来并不只是道教一方与佛教对抗的武器或手段，而是有着更为丰富的其他含义。只因那些看到“不依国主，则法事难立”的佛徒一定要在历代朝廷上为佛教争得一个不输于道教的名分，所以才会有南北朝时期激烈的佛道论争，而论争的焦点又总不离“化胡经说”，故而显得“化胡经说”只是道教向佛教争胜的工具。总的说来，道教在南北朝时期用以指导“化胡经说”的理论依据就是“夷夏论”。直到唐初，反佛先锋傅奕所论，还是南北朝末佛道论争的延续，“夷夏之辨”仍然是其立论的根基。然傅奕虽曾为道士，但他提出的反佛主张则是站在官僚士大夫立场上，对佛教冲击中土礼仪文明和蠹害社会表示不满。可见“夷夏论”指导下的“化胡经说”，从一开始就是从中土文明与域外文明冲突与融合的角度出发，并非仅限于佛道二教的相互关系。

两晋南北朝的各王朝大都是对二教争名分、辨优劣的做法采取旁观的态度，因为二教在帝王面前相争的目的多半是为了取媚于朝廷，所以历代朝廷虽有时偏向佛教，有时偏向道教，但基本还能置身事外，任意取舍。但唐代情况有所不同，李唐皇室不仅一贯采取支持道教、尊崇老君的做法，甚至比道教还热心地编造和利用“老子化胡说”，并由官方出面肯定《化胡经》的真实性和合法性，统编出十卷之多的《化胡经》传布天下。这些都是李唐皇室在对待“化胡经说”态度上与前代诸朝的明显不同。然而，李唐皇室利用“化胡经说”的目的却不是站在道教的立场上排斥佛教，而是有着远比处理佛道关系更宏大和更深邃的用意。“化胡经说”原本也具有与我们通常所论佛道论争性质大不相同的另外一层象征意义。简单来说，到了唐代，不仅道教“化胡经说”逐渐超越了佛道争衡的背景，而且道教处理佛、道和中外文化关系的理论依据，也已经从南北朝时期



的"夷夏论"逐渐转移到"道本论"。

所谓"道本论",就是以对"道"的崇拜为信仰核心,把"道"作为宇宙万物源起的本源和世间万象存在的根据。承认"道"是绝对的本源和绝对的存在,这是全部道教信仰的根基所在。先秦至汉代的道家哲学虽然认为"道"是宇宙万物的本源——这"道"既是"无",又是"气",故而"道"的本体有时就被说成是"气"——但道家哲学中没有如道教那样由"道"化生而成的神格。这也是道家与道教的一个主要区别。南北朝末期《升玄内教经》里有"泰清道本无量法门",姜伯勤先生指出这是道教对清静道本的追求,即是对超越性的"无"的追求[①]。此时,道教着意描述的"道本"还是"无",向众生讲说"道本"的太上大道君或元始天尊都还没有直接等同于"道本"或道体。到唐初,在《太玄真一本际经》里,道教通过讨论"道性"问题,建立了"道=无=元始天尊(太上大道)=道性(真道、道身)=众生得悟成道的可能性"这样一个理论模式[②]。于是道教谈论自己信仰的核心与根基——"道",就不仅是一个哲学上的概念,而且还是个神学上的概念。本文所论的"道本论"就是侧重于道教神学方面的意味,因为"化胡经说"本身是很少哲学思辨意味的。

二、"道本论"的极端化

(一)道体:由气到老子

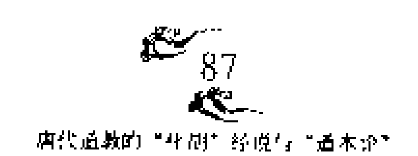
"道",从外在于道教主神到与道教主神合为一体,是有个历史发展过程的。在刘宋初年的《三天内解经》中,"道"已经具备绝对之先的地位。当时的"道"本质上是"气",道教的一系列神格(包括老子和太上老君)都是"道"经过辗转气化而成的[③]。可以说《三天内解经》实际上是以"气"作为绝对本源和绝对之先的。这一本质是"气"的"道",最晚在东晋后期也已开始被视作人格化的主神,如《晋书》所载王凝之在守会稽城时祷请"大道许鬼兵"相助,应该就是这一绝对本源和绝对存在的人格化和神格化的产物[④]。六朝道教三主神之一的"太上大道君"也由此而来。晋末宋初

的道典，如《洞渊神咒经》、《三天内解经》和《大道家令戒》都有“道化西胡”的说法，反映了“道”已是当时道教的代表和象征。因为“道”与老子之间有着本身与化身的关系，故在“化胡”故事中，“道”即老子，而老子却未必可以等同于“道”。南北朝之初的道典如此，南北朝末期的道教仍然以此种说法为普遍的观念。如六世纪后半期成书的《升玄内教经》卷八《显真戒品》说：

夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先，挺于空洞，陶育乾坤。号曰无上玄道太上三炁。三炁，玄、元、始也，无上正真道也。神奇微远，不可得名。苞含天地，弥罗无外，布神化炁，表乎八极，高天卑地，无大不大。成生万物，制御诸天，统摄三万六千种道。是众圣之父，万物之母⑤。

这里以“玄、元、始”三气为“道”的表现形式，仍把“道”的本质归于“气”。570年成书的甄鸾《笑道论》“气为天人”条称：“元始天王及太上道君、诸天神人，皆结自然清元之气而化为之。”⑥577年开始编纂的《无上秘要》开篇为《大道品》，内容已佚。然敦煌本《无上秘要目录》(P.2861)尚存文曰：“《大道品》：至道无形，混成为体，妙洞高深，弥罗小大。既统空有之穷名，复苞动静之极目。故表明宗本，建品言之。”这是以“大道”为宇宙本源，是“宗本”，故列为全书的开篇第一品。其下为：“《一气变化品》：混成之内，眇莽幽冥，变无化有，皆从气立。故次第二。”仍然以万物皆由气化生，列为第二品。显然，到南北朝末期，道教对于宇宙生成过程的描述还是遵循着《三天内解经》时代的道气化生宇宙和诸天神人观念。六朝道教一贯坚持以“道”为绝对根本的“道本论”，因而在六朝“化胡经说”中，老子未必是绝对的主角，甚至还出现了元始天尊或太上大道君派遣老子西去化胡的说法。如《升玄内教经》卷八《显真戒品》云：

道言：吾以五气，周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或号如来；或为世师，或为玄宗。出幽入冥，待应无方。运造天地，成生



诸神，立起五行、日月三晨（辰），剖判阴阳，分别冬春；结定州国，团土作人；法象天地，置立君臣；随人所好，为作法轮。西胡难悟，形象为真。开国受化，灭度自新。荡擻匈垢，断俗因缘。为之制经，三万余言。虽撰微辞，多说方便。修者成道，得为佛身。同归之趣，非为异缘[⑦]。

太上大道君称自己化身为元始、老君和如来，则道教与佛教同出于太上大道君一源，这还是《三天内解经》以来六朝道教的一贯说法。佛教的"如来"却不是老君所化，而直接是太上大道君的化身。这仍是典型的"道化西胡"。然而在同书卷九《无极九诫品》中太上又云：

吾昔命老子于域外天竺维卫，教化胡人，居象修法[⑧]。

显然，老子是作为太上的弟子被太上道君派去天竺化胡的。《升玄内教经》可以说是在继承了六朝道教"道本论"的前提下来处理老子化胡的。

在南北朝末期，"道本论"有了新的发展——"道"仍然是万物的本源，然而"道"的本体不再是"气"，而是老子；老子也不再只是"道"的化身，而可以说就是"道"本身。这种极度崇拜老子的观念出现在南北朝末期，很可能只是北方道教的做法，而不是全国道教的普遍观念。隋大业八年（612）抄写的《老子变化经》（敦煌写本S.2295）卷首有残缺，我根据相关文献试补和校正如下（"/"之前为试补的文字，之后为原卷校正后文字）：

老子者，老君也。此即道之身也。夫大道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先，挺于空洞，陶育乾坤，号曰无上正真之道。神奇微远，不可得名。故曰：吾生于无形之先，起乎太初之前，/长于太始之端，行乎太素之原，浮游幽虚空之中，出入窈冥之先门。观于混沌之未判，视清浊之未分[⑨]。

这段复原出来的文字中，"夫大道玄妙"至"不可得名"与上引《升玄内教经》卷八的内容一致。而"生于无形之先"以下，则可与《老子襟带经》、《老子圣母碑》和《混元皇帝圣纪》的文字相对应。"老子者，老君也。此即道之身也"一句，则是来自《混元皇帝圣纪》。"无形、太初、太始、太素"都是表示宇宙初始时的混沌状态，即使对试补出的"老子者即道之身也"有所怀疑，也该承认这里的老子已经有了在宇宙初始状态之前就已存在的意

味。而在六朝道教的理论中，只有宇宙万物的本源——"道"才有这样的地位。可以说《变化经》里的老子，至少已经具有了相当于"道"的绝对本源地位。有这样观念的《变化经》当然不会是汉末的作品，而应在南北朝极末才出现，而且此新说的出现还应带有一定的地域特点。在627年释法琳《辩正论》批评道教的"气为道本"时，仍引道书略云：

> 叙道之本，从气而生。所以《上清经》云：吾生眇莽之中甚幽冥，幽冥之中生于空洞，空洞之内生于太元。太元变化，三气明焉。一气清，一气白，一气黄。故云：一生二，二生三。案《生神章》云：老子以〔玄〕元始三气，合而为一。陆简寂、藏(臧)矜、顾欢、诸揉(糅)、孟智周等《老子义》云：合此三气，以成圣体。检道所宗，以气为本。……君子曰：原道所先，以气为体[30]。

法琳列举出的这五位道教义学大师，都是刘宋至陈朝的南方道士，可见直到南朝之末，南方道教固守的还是"气为道本"的传统说法。可以认为《变化经》中老子即"道之体"的观念，是北方道教特点的反映，在南北朝末期尚未成为道教的主流说法，但却为入唐以后道教进一步神化老子提供了一条新的路径。

（二）《玄元皇帝圣纪》：新老子观的确认

唐代皇室对老君的神化与崇奉，到高宗时才进入实质性阶段。乾封元年(666)，高宗亲莅亳州老君庙，册上尊号为"太上玄元皇帝"，并御制文曰：

> 大道混成，先二仪以立极；至仁虚己，妙万物以为言。粤若老君，朕之本系。爰自伏羲之始，洎乎姬周之末。灵应无象，变化多方。游元气以上升，感星精而下降。或从容宇宙，吐纳风云；或师友帝王，丹青神化。譬阴阳之不测，与日月而俱悬。……宜昭元本之奥，以彰玄圣之功。可追上尊号为"玄元皇帝"[31]。



高宗眼中的老子已不再是世间俗人，而是吐纳风云、师友帝王的神人。李唐皇室以这样一个神人为祖先，与历代帝王自称为天之子和领受天命的用意相同，都是为证明自己皇族血统的高贵性和统治权力的神圣性。高宗说老子“爰自伏羲之始，洎乎姬周之末”，是在老子为周柱史传说的基础上，将老子的生活年代上推至伏羲之时。伏羲之前，创立天地万物的是“大道”——显然是六朝道教所尊奉的那个“大道”，可见在此时的《追尊玄元皇帝制》中还看不出老子具有绝对之先的地位。

仪凤四年(679)，高宗又敕令宗圣观主尹文操编修了《玄元皇帝圣纪》一部十卷。此书今已不存，只有一些佚文保存在唐宋时期多部道教类书之中。从书名可以推测，此书有可能是将老子神化的各种资料搜辑整编成一部编年体的宣教书——南宋谢守灏的《混元皇帝圣纪》也许就是仿效此书的体例，甚至在内容上都有承袭。高宗下令编修的《玄元皇帝圣纪》，一定会充分反映皇室对老子神化的新观念和要求。但现存此书的佚文却有很多不属于神化老子的内容，也许是后世道书引用时有误。

《云笈七签》卷一〇二引《混元皇帝圣纪》，在书名上与《玄元皇帝圣纪》只有一字之差，应该是北宋时将“玄元皇帝”改作“混元皇帝”。虽然现存的《混元皇帝圣纪》只有一卷的篇幅，但仍可从中看出《玄元皇帝圣纪》的些许原貌。其书开篇云：

> 太上老君者，混元皇帝也。乃生于无始，起于无因。为万道之先，元气之祖也。盖无光无象，无音无声，无宗无绪，幽幽冥冥。其中有精，其精甚真。弥纶无外，故称大道焉。夫道者，自然之极尊也。(中略“幽无中生空洞”到“玄妙玉女生老子”之过程)老子者，老君也，此即道之身也，元气之祖宗也，天地之根本也⑫。

与上引666年高宗御制文相比，679年的《圣纪》将老子的地位抬高到一个无以复加的高度：老子不再只是生活于伏羲至周末的半人半神人物，而是“生于无始，起于无因，为万道之先，元气之祖”——在《升玄经》时代，这些话都是来赞美“大道”的。皇室的远祖玄元皇帝(老子)即道教的主神太上老君，不仅其本身就是“道”，甚至可以说太上老君比“大道”更

具有本源性。如前所述，六朝道教认为“道气”化生宇宙万物，包括老子、老君在内的道教神祇亦无不由道气所化生，而到《玄元皇帝圣纪》成书的时代，老子和老君位在“大道”之先，其本身就是“道”。这是中古道教“道本论”在李唐皇室崇道的影响下走向极端化的表现。

《玄元皇帝圣纪》的出现，也是唐初道教与皇室在老子神化观念上的一次重要整合。在李氏兴唐的过程中，因为隋王朝提倡佛教，李唐就要有意与之相区别；且有着胡族血统的李氏家族，为了标榜自己作为中原王朝统治者在种族上的纯洁性，遂宣称自己是道教老君的后裔。原本从北魏以至北周，这些胡族血统的北方统治者都或多或少地借用北方道教的力量来证明自己得受天命，从而成为中原文化和中土政教名正言顺的继承者。李唐不仅继承了北魏和北周诸帝借用道教来弥合胡汉分隙的政治传统，而且更进一步，通过将老子奉为远祖，把自己家族的血统也从胡汉混血彻底变为正宗的汉人血统。

早在太原时期，李渊就收聚了一批因北齐废止道教而落魄投附的北方道教中人，李唐与道教的关系大概就是在此期正式确立的。从大业十三年(617)突厥使者来太原见李渊，先在兴国玄坛谒拜“老君尊容”这一事件可知，在唐朝建立之前，道教老君已经具有了道教的主神和李氏祖先的双重身份[13]。

李唐最初接触的是北方道教，而北方道教从寇谦之时代起就以崇拜老子和倡扬“化胡说”为鲜明特点。道教要崇奉自己的主神，李唐要敬奉自己的祖先，双方在尊崇老子这一点上是一致的。可在南北朝末期，北方道教也已经渐染南风，大量吸收南方经教道教因素，崇拜起南方道教的主神元始天尊和太上大道君来。一时间，道教三大主神的相互关系说法不一，殊难确定。像上引《升玄内教经》一部经书中，就既有三主神同出大道一身，也有老子是道君弟子这两种说法。只有像《老子变化经》这样出自纯粹北方道教的道书，才会突出强调老子的独特地位。



唐初的太上老君在三主神中处于弱势地位，即便李唐皇室不直接干预，那些热心服务于王朝政治的北方道徒也一定会有所表示。故而出身楼观的尹文操沿用《变化经》的观念，来表明道教所奉的“大道”和皇室所尊的老子（太上老君）原本就是同一的，都处于万物本源的绝对之先地位。这既符合皇室神化老子的要求，也满足了部分北方道教徒保有自己传统的愿望。依此，则开辟以来，中土域外，儒、释、道诸教，无不从“道”和老君演化而来。“大道”和老子是一切人文物化的根源和前提，具有无可置疑的优越和优先地位。那么，现在共同崇奉“大道”和老子的道教与皇室，就分别承续的是太上老君的圣教、圣法和玄元皇帝的圣功、圣业。无论是道教还是皇室，神化老子的目的都是为了抬高和神化自己。如果说南北朝末期的《老子变化经》只是出于北方道教之手，且只被北方道教所认同，则从《玄元皇帝圣纪》开始，活跃在皇室周围的北方道徒成功地将自己的信仰与皇室敬祖的愿望结合，使老子绝对之先的地位借皇室的权威得到正式的确认。

《圣纪》中对老子地位的重新界定，标志着到高宗时期，李唐皇室对老子的崇拜才达到第一个顶峰，也说明唐代道教的“道本论”开始向极端化的“以老子为本”发展。不过，不仅是高宗，所有的李唐皇帝都不会直接搬用“老子即道体”的道教理论来作为自己崇拜老子的依据。他们在正式的诏令敕书中讲到“大道”和圣祖玄元皇帝时，也从未有过将二者等同起来的意思，这就是以儒家理念为主导的王朝意识形态中理性主义的体现。

684年，《玄元皇帝圣纪》中新的老子神化观念尚未得以充分施展，高宗就去世。以后，武周代唐，经过武则天和中宗、睿宗时对老子和道教地位的反复，唐代崇道到玄宗时达到最高峰。在皇室的支持下，道教这种极端化的“道本论”在玄宗时重又显现出某种独特的价值。这在敦煌十卷本《化胡经》的残卷和玄宗时期民间佛道关系中都有体现。

二、十卷本《化胡经》成书的背景

（一）"于阗说"的出现与流播

南北朝时期"化胡经说"中"化胡"的地点不出天竺和罽宾两地。从《笑道论》可知，其时没有一部统一的《化胡经》，而是同时存在多种内容互相重叠或矛盾的"化胡经说"。隋末唐初接续南北朝末的佛道论争，"化胡经说"也还处在新旧时代和南北地域不同说法并存的混乱时期。最晚在隋代，"化胡经说"有了壁画这种艺术表现形式。唐初法琳《辩正论》卷六陈子良注云：

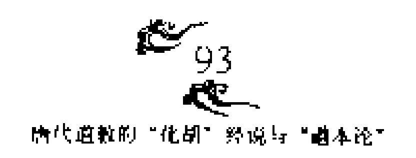
> 隋仆射杨素从驾至竹林宫，经过楼观，见老庙壁上，画作老子化罽宾国，度人剃发出家之状⑭。

可见在隋朝初年，"化胡说"还主要是"罽宾说"。直到唐中宗乃至玄宗时期，僧寺、道观壁画中还颇多老子化胡的场景。表现形式的多样性，显示了"化胡经说"在当时社会上的强大生命力。

李唐新朝初立，在政治上多少要讲一点道家的清静无为之治。又兼将老子认作李氏远祖，自然对道教颇多偏向。高祖末年曾提出"老先，次孔，末后释"的三教次序。贞观十一年（637）太宗下诏，令道士、女冠居于僧尼之前：

> 老君垂范，义在于清虚；释迦遗文，理存于因果。详其教也，汲引之迹殊途；求其宗也，弘益之风齐致。然则大道之行，肇于遂古，源出无名之始，事高有外之形。迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，返朴还淳。况朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化⑮。

太宗认为天下大定、李唐之兴，其中一个重要原因是奉行了道家的无为政治，抬高道教的地位实际上是在肯定国家治策的理论根基。而治策的根



基所在，还不是具体的无为之治，而是道教信仰的核心与基础——那个源出无名、包育万物的"大道"。遵循"大道之行"，才能"经邦致治"。尽管这个虚无难测的"大道"实际上未必能够给李唐皇帝多少具体的治国良策，但太宗时已经开始把道教的信仰核心"大道"与"理国治政"联系在一起了。国家意识形态领域中开始具有了道教的色彩，这似乎也算是李唐王朝与前代王朝在意识形态上不同的一个特点。北朝道教，即便在其全盛的寇谦之时代，对于朝廷政治的贡献也不过是制造一些符图祥瑞来粉饰太平，或是为那些愿意接受象征天命的道教符箓的皇帝举行受箓仪式。而唐代道教则使得皇帝时常要想到，治国方策是否符合那个皇室与道教共同遵循的"大道"的规范。

李唐皇室自始至终都很清楚佛道二教是"殊途齐致"的，因而把道教位列儒教和佛教之前的做法，并非出自高祖和太宗二人对道教的虔诚信仰，而只是出于对道教兴唐的报答，或是有意与隋朝的宗教政策相区别，其政治实用目的还比较明显。北方道教的主神太上老君已经被皇室利用来神化自己血统和家族的神圣，北方道教所津津乐道的老子"化胡"说也必然要为李唐的政治服务。可南北朝的"化胡经说"已经逐渐失去六朝之初界定道佛关系的本来意义，而完全陷入道佛二教的口舌之争，故而李唐皇室需要一个不同以往的、具有新的内涵蕴义的"化胡说"。老君"于阗化胡说"就在贞观年间应运而生。

南宋谢守灏《混元皇帝圣纪》卷八载：

> ［贞观］九年二月丁卯，于阗王遣子来朝贡。语及其国土所有，云西有毗摩伽蓝，相传是老子化胡之所。戎俗柔服，遂白日升天。国人思慕之，为建伽蓝也[16]。

此入侍唐朝的于阗王子，据考为尉迟乐，入唐后受封金满郡公，留居长安，神龙时（705—707）舍宅出家为僧，即《宋高僧传》中记载的京师奉恩寺智严法师[17]。是否如《混元皇帝圣纪》所言，"老君于阗化胡说"是这位于阗王子自己主动向唐朝宣讲的？当时唐朝已经击破东突厥，并准备向吐谷浑用兵，声威镇于西域。而贞观九年的入质事件，标志着唐朝和于阗

之间正式建立了君臣关系。次年，唐朝就在于阗设立毗沙郡，以于阗王叶和为毗沙郡将军[18]。可见于阗是主动来归附唐朝，并很迅速和顺利地接受唐朝对于阗王国的行政改制。所以不排除"于阗说"最初是从仰慕大唐声威的于阗王子口中说出的可能。不过，对"于阗说"兴趣最大且极力推广的，还是李唐王朝中的贵族官员，而非道教中人。贞观十年，刚刚修成的《隋书·西域传》就特意加上了"于阗西五百里有比摩寺，云是老子化胡成佛之所"一句[19]。贞观十五年，皇子李泰修成《括地志》，云："老子西度流沙化胡，初至于阗。王曰：是何老人？曰：我是佛。王曰：既称佛，有何道德？老子遂为说《浮屠经》，教化胡人。"[20]贞观十七年，《太宗实录》修成，中云："于阗国西五百里有毗摩伽蓝，是老子化胡之所建。老子至是，白日升天，与群胡辞决曰：我昔游天上，简定人鬼之箓，寻当下降。因立此祠焉。"[21]诸书所记，不仅彼此内容不一，且与当时道教的"化胡说"也很不合致。这些对"于阗说"的记载都是出于皇室和朝廷的官方记录，并非是道教自己的创作。可见"于阗说"的提出也许是于阗王子向李唐示好的表态，但李唐也正好藉此来为自己威被西域而造势，本来未必与道教中人相关。联系到唐朝建立前后一系列老君显圣的神话，很可能"于阗化胡说"的出现也是有人借老子神化来取媚于李唐皇室，属于老君显圣的系列神话之一，而非是从旧有的"化胡经说"中自然发展而出的新说。"于阗说"的出现，使太上老君不仅保佑李氏兴唐建国，而且还替李唐宣化西域，使万里远国闻风来附。标志着"老子化胡"已不再只是佛道之间的口舌之争，而开始进入国家政治与外交的政事领域。

"于阗说"在贞观年间频繁记录于诸史后，反而在道教文献中长期难觅其踪迹。唐代道教文献中正式记录"于阗说"，已是开元年间的敦煌本《化胡经》卷一了。但在此之前，有一部书特别值得注意。宋代宫廷秘府藏书目录中著录有"《玄元皇帝西升记》一卷"，今已不存，其成书时代不详[22]。所谓"西升"，是特指老子西出关、上升昆仑。"西升"属于汉魏传统的老子



神话，如《老子西升经》就是以老子出关为背景，重点讲神仙内观法，而非以“化胡”为主要目的。唐初阎立本画有《太上西升经》、《行化太上像》、《传法太上像》等[23]，都是基于老子出关、西升昆仑的传说，而未必一定与“化胡”有关。这部《玄元皇帝西升记》的成书时间有两种可能：第一种可能是白安敦先生提出的，他认为此书成于高宗时期，即在666—679年之间。因为“玄元皇帝”之名不会早于666年，而679年则是十卷本《玄元皇帝圣纪》作成的时间。老子神化相同的题材，最有可能的是在一卷本的基础上扩充为十卷，而不太可能将十卷缩编为一卷。因而一卷本的《西升记》在先，十卷本的《圣纪》在后，这是合理的解释之一。

我认为更应考虑到《西升记》成书的第二种可能性：在中宗复位以后到玄宗时编纂十卷本《化胡经》之间，即705—731年之间。因为从武周代唐开始暂停了“玄元皇帝”之称，到705年中宗复位，恢复“玄元皇帝”之号，这期间应该不会有以“玄元皇帝”为名的新书问世。武则天时玄嶷《甄正论》（690—694年成书）曾提到一部名为《西升记》的道书说：“尹喜又录老子与喜谈论言旨，为《西升记》。其中后人更增加其文，参糅佛义，大旨略与道经微同，多说人身心情性，禀生之事，修养之理，夭寿之由。”[24]下面接着说起“闻道竺乾，有古先生”的《西升经》首末句之争。可见玄嶷所论的“《西升记》”其实就是《老子西升经》，只是将《西升经》误作《西升记》。看来当时《玄元皇帝西升记》尚未成书，否则玄嶷不会出这样明显的错误。此外，值得注意的是，除《甄正论》将《西升经》之“经”误为“记”外，传世文献中似乎还没有见到任何《西升记》的佚文，这似乎说明《西升记》即使在成书后也流传不广，其原因很可能是因为其后不久就有了其他同类作品取而代之。

敦煌十卷本《化胡经》的卷一名为“老子西升化胡经序说”，白安敦先生推测卷一就是根据一卷本的《玄元皇帝西升记》改编而来的。我认为这个推论极有道理。亦即说，我们可以认为这部《玄元皇帝西升记》是敦煌本《老子西升化胡经序说》（卷一）的蓝本，其主要内容就是讲老君西出函谷关，在西升昆仑的途中，在于阗国化胡升天。由此可以推论，《玄元皇帝

西升记》一书就是以"于阗说"为主要内容的。但在696年刘如璿议状提到"于阗说"时，依据的是《皇朝(太宗)实录》，而在713年史崇玄《妙门由起》里提及的"于阗说"则引用的是《括地志》。这是否说明到713年为止，"于阗说"既未进入正式的道经，也没有进入《玄元皇帝圣纪》，也表明其时还没有《玄元皇帝西升记》成书的迹象？事实上，高宗时的《玄元皇帝圣纪》的确是没有"于阗说"的。玄嶷《甄正论》说："尹文操奉敕修《老子圣纪》，引《化胡》等经传云：老子化身乘六牙白象，从日中下降净饭王宫，入摩耶夫人胎中，生而作佛。"[25]这甚至还是东晋末《玄妙内篇》时代"化胡说"的内容。在680年成书的王悬河辑《三洞珠囊》里也引用《老君圣纪》云：

> 《老君圣纪》第十卷《伪惑品》云：此即玉清境元始天尊，位在三十五天之上也。又云大至真尊。《圣纪》云：此即上清境太上大道君，位在三十四天之上也。又云太清境太极宫，即太上老君，位在三十三天之上也。又云佛者，西胡得道，位在三十[二]天延真宫主。此即罽宾王是也[26]。

《老君圣纪》所说的元始天尊、太上大道君和太上老君分别在三十五、三十四和三十三天，实际上是在中古道教的三清主神中区分了高下。这种高下之分是南方道教的传统。而说佛在三十二天，是延真宫主，则见于《魏书·释老志》所载的寇谦之时代北方的化胡说。佛是罽宾王，更是南北朝时期"化胡说"的特点。可见《圣纪》一书也是力图融汇南北道教的不同因素。《三洞珠囊》书中还引用到《老子化胡经》、《文始先生无上真人关令尹喜内传》等"化胡经说"，其所列的内容也还是整理撮合南北朝旧说而成，未见有唐代新出的"于阗化胡说"加入。看来679年的《玄元皇帝圣纪》仍然没有吸收老君"于阗化胡说"，所以到了李唐复辟后，才有单独撰写一卷《玄元皇帝西升记》来突出"于阗化胡说"的必要。

白安敦先生还告诉我：敦煌本《化胡经》卷一在老君于阗化胡时提到八十一国中的"怛没"，即Tirmidh，在689—705年还是一个独立的小王



国，705年以后则被阿拉伯帝国吞并，不复存在。如果《化胡经》卷一真是以《玄元皇帝西升记》为蓝本，则《西升记》的成书更不可能早到高宗时期。将“怛没”作为一个独立的小国，并不是说其成书就在689—705年之间——这实际上就是整个武则天以周代唐的时期。怛没作为一个独立国家的时期应该是《西升记》成书的上限，而开元十九年（731）《化胡经》卷一的内容被《摩尼光佛教法仪略》引用，则是现知十卷本《化胡经》成书时间的下限。因而我认为《玄元皇帝西升记》的成书当在玄宗初年，当时还未统编十卷《化胡经》，于是特意新撰了一卷本的《西升记》，主要是把“于阗说”加入“化胡经说”的系统。但很快，随着十卷本《化胡经》的出现，《西升记》的内容改头换面成为《化胡经》卷一，《西升记》也就失去其单独存在的价值，故而我们只能在宋代宫廷藏书目录中看到它。

可以想见，“于阗说”自贞观九年（635）首次出现以后，先后被《隋书》、《太宗实录》、《括地志》等记录，但在高宗时期的《玄元皇帝圣纪》当中却没有这一内容，至玄宗初年为此而单独编写了《玄元皇帝西升记》一卷，直到十卷本《化胡经》编成，才使得“于阗说”正式加入“化胡经说”中。为何要单独撰写这样一卷《西升记》来强调“于阗说”？这在下文分析敦煌本《化胡经》卷一时会得到答案。

（二）高宗时对六朝道典的改写

高宗时期，还有一件关涉佛道二教的重要事件，即道教对于部分六朝道典的改写。本来，中古道教从一开始就试图确立一个处理佛道关系的基本准则：二教一家，道教为本，佛教为末。从“夷夏论”之争开始，部分道教中人，更多是儒家士大夫，站在中国文化本位的立场上，以文化优劣的评判来取舍佛道。作为中国本土文化的传承者，此点本是无可厚非的，且道教言论虽有恶毒如“三破论”者，但当属个别，六朝道教的主流仍然是愿意在二教并存的前提下，以道教为主，佛教为辅。这种区分并不是一种绝对的非此即彼的必然选择。

南北朝末期，佛道双方在北朝的君主面前上演了一幕幕激烈的佛道

论争。佛教振振有词地攻击道教的经典是剽窃抄袭佛经而成，并说道教中人自己都礼敬佛教三宝，供奉沙门，道佛之优劣是不辩自明的。如甄鸾在《笑道论》里就有"道经改佛为道"、"道士奉佛"等条。这些对道教的攻击可谓以子之矛，攻子之盾，使道教几乎无话可说。因为从六朝开始，道教中流布最广、影响最大的灵宝经，本来就是参照佛经作成的，而六朝道教在"佛道同源"的理论下也从未讳言道教与佛教之间你中有我、我中有你的复杂关系。在道教中人看来，道经模仿佛经、道经中出现礼敬佛法的字句都是天经地义的事情，因为道教与佛教本源是相同的，二教同为"道"的不同教法，何分彼此？可是这些曾被道教作为佛道并重、不分彼此、并非刻意伤害佛教之举，却成为部分佛徒强烈反对和肆意贬损道教的口实。

唐初释法琳《破邪论》、《辩正论》继承了《笑道论》的做法，专立"道经师敬佛文"、"道士奉佛"的条目，引用道书来证明道教自己就是礼佛敬佛的。这些内容取之与六朝和唐初的道经相比较，大都可以得到印证。如《破邪论》言："《法轮经》云：若见沙门，思念无量，愿早出身，以习佛真。又云：若见佛图，思念无量，当愿一切，普入法门。"敦煌本《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》（S.1906）作：

> 若见佛图，思念无量，普履法门，身与我神，得道无为。若见沙门，思念无量，普得出身，身与我神，同得佛真。若见道士，思念无量，普弃荣累，身与我神，早得飞仙。

敦煌本已将"佛图"涂改为"观舍"、"佛真"涂改为"仙真"，还有多处将原来的"佛道"改为"仙道"者。即便这样作了涂改，也无法掩盖"沙门"位列"道士"之前的原貌。《破邪论》又言："《太上清净消魔宝真安志智慧本愿大戒上品经》四十九愿云：若见沙门尼，当愿一切明解法度，得道如佛。"敦煌本《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》（P.2468）正有此句，丝毫不差。这两部道经都是东晋南朝初年的古灵宝经。还有同为古灵宝经的《灵宝真一五称经》，其敦煌本（P.2440）略云：



老子曰：太上灵宝，先天地生，十方之佛，皆始于灵宝。诸道士、沙门尼、百姓子，欲奉吾十方真佛，求神仙长生不老，当服灵宝，先致八史，种通神芝草于精舍、佛图浮庙中。

老子说十方诸佛都是从灵宝所出，且道士、沙门、百姓都可信奉十方诸佛来求得神仙长生之法，可见在古灵宝经里，佛、道原本是不分的。敦煌本是六朝至唐初的通行本，而在明《道藏》本中，“佛图”和“沙门尼”都改成了“道士”和“宫观”。上清经也有类似佛、道不分的做法。如《上清元始变化宝真上经》（P.3435）云，玉晨太上大道君“春三月则变形为老子”，中央黄老君“秋三月则变形为佛”。可见这种不分彼此地将佛、道并举同列，本无高下尊卑之分，应是东晋南北朝初期道经中的普遍现象。

前述《升玄内教经》，是南北朝末一部影响颇大的新出道经。《破邪论》也有多处指摘《升玄经》是师敬佛教的，如说：“《老子升玄经》云：天尊告道士张陵使往东方诣佛受法。《升玄经》又云：东方如来遣善胜大士诣太上曰：如来闻子为张陵说法，故遣我来看子。语张陵曰：卿随我往诣佛所，当令子得见所未见，闻所未闻。陵即礼大士随往佛所。”又：“《升玄经》云：若有沙门欲来听经观斋，供主不得计饮食费，遏截不听，当推置上座。道士经师自在其下。《升玄》又云：道士设斋供，若比丘来者，可推为上座，好设供养。道士经师，自在其下。若沙门尼来听法者，当隐处安置，推为上座。供主如法供养，不得遮止也。”现存敦煌本《升玄内教经》已不见了“佛”、“如来”字样，但卷三说多喜国天尊派遣善胜大士来此土，听太上大道君说法，并得到太上大道君的允许，邀请张道陵前往多喜国听彼土天尊讲法。卷五讲的就是张道陵与善胜大士到多喜国听法。显见是道教中人将《升玄经》最初的“天尊”改为“太上大道君”，将“佛”改为“多喜国天尊”[27]。可证法琳所言不虚。道教正是在法琳这样僧人的斤斤计较下，才将道典中原本佛道并立、礼敬佛教的字句全都改写了，且现存的敦煌本也已不见了将沙门推置上座的内容。但P.2343（卷次未详《升玄经》）中还有“劫掠道士沙门”和“忽薄道士沙门”的字句，这应是改写原来“沙门、道士”未尽的痕迹。

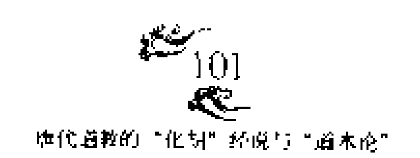
此外，《破邪论》引《仙公请问众圣难经》云："葛仙公告弟子曰：昔与释道微、竺法开、张太、郑思远等四人，同时发愿。道微、法开二人愿为沙门，张太、郑思远愿为道士云云。"敦煌本《太上洞玄灵宝仙人请问本行因缘众圣难经》（P.2454）与此说不同：

> "〔仙公曰：〕是时三侍臣同皆发愿后生作道士，我为隐士。其道微、竺法开、郑思远、张泰等，普皆愿为道士，普志升仙度世。我后生为隐士，开、微、张、郑等亦同为道士，俱入山学道求仙。"

此本为经过高宗时期改写之后的新本，约在玄宗时期抄写，故而被《破邪论》所批评的内容都已不见了[28]。可见，敦煌本道经虽然分别成书在东晋南朝至唐初的几百年间，但现存的抄本则是有着六朝旧本和唐初新本的区分。那些保留着道佛并重和礼敬佛教内容的就是六朝以来的旧本，而明显有过改写修正痕迹的则是唐初的新本。

我在考证《玄妙内篇》的旧本与新本之分时提出，在高宗时期，更具体说是在670—680年代之间，有过一次对六朝道典的整理。这次整理不仅是针对佛教的非难而删改容易引起争论之处——法琳所指摘过的内容大都由此而得到改写；也包括将旧典新编扩充——如《玄妙内篇》中加入玄妙玉女的内容，《文始传》扩展成《文始先生无上真人关令内传》等等。当然不能把所有六朝本向唐本的改换都认定在此期间，也不能说经过此次改写，六朝旧本就都剔除了与佛教纠缠不清的内容，但至少可将高宗统治的后期看作是一个道典文本变化相对集中的时期[29]。

揭示这样一次集中改写六朝道典的活动，对于本论题的意义在于：高宗时期，或是由于佛教的排挤使得道教中人自觉地修改六朝旧本，或是由于高宗要树立玄元皇帝的绝对神圣和道教的国教地位——可六朝道经却给人以连道教自己都承认佛教高于道教、优于道教的印象，这显然与李唐抬高道教的用意相违。故而对于六朝道典旧本的改写是势所必然的。不论这次道教是否出于自愿，此举都是道教自六朝后期以来逐步



放弃最初对待道佛关系的传统态度的一个显著结果。道教从东晋南朝初年宣扬佛道同源，到唐高宗时被迫改写那些显示与佛教同源并举的文本，无疑是中古时期佛道关系史上的一大变化。

六朝时期，道教一开始关注的是自己作为一个有着神圣传统的经教化宗教，如何与淫祠巫术纵横的民间宗教相区别。在此点上，六朝前期的道教与佛教有着共同的利益和需求。所以，六朝道教将从汉魏仙道传统那里继承来的"化胡说"用来稳固与佛教的关系，使道佛二教站在同一阵营当中。但道教此举并未得到佛教友善的响应，二教在经济利益、社会地位和价值评判上越来越显示出矛盾和冲突的一面。南北朝的道教在社会上影响远不及佛教，在朝廷上的命运又多变不定，坚持"化胡说"也是证明道教存在合理与合法的根据之一。南北朝出现那么多的"化胡经说"，实在与道教艰难的生存环境有关。到了唐代，道教虽然也从未丢弃"化胡"的传统，可"化胡"对于道教来说，一度变得只是一个传统符号而已。因为道教突然有了佛教不能比拟的得到皇室倾力扶持的优越条件，道佛二教的先后和主次问题都由皇室决定了，似乎不需要二教像以前那样争得头破血流，道教也无需再依靠"化胡"来确定道佛关系。大概也正因为这个原因，从南北朝开始的"罽宾说"一直占据"化胡经说"的主流，而唐初新的"于阗说"由于其从一开始就意在向西域宣化皇威，却不是佛道论争的产物，故而迟迟没有进入道教《化胡经》。也就是说，在唐初的一段时间里，道教对待"化胡说"，更多是在重复一种前代的传统，而不是迫切地需要这种传统在现实中发挥效用。使"化胡说"重又起到限定佛道关系作用的，是武则天时期朝廷平息佛道论争的一次有意之举。

（三）武则天的辇敕对定本《化胡经》

武则天本人虽然生长在一个有佛教信仰背景的家庭中，但她与高宗共同执政时，对于高宗一系列崇道之举，一直是积极支持并直接参与的，她不可能不被高宗时期皇室周围和朝廷上下浓厚的道教氛围所感染，因而不能简单地说武则天就是偏向佛教的。文明元年(684)，豫章人邬崇元

宣称在虢州神遇太上老君，并传太上老君语，警告武则天不要有以异姓代唐之心，引得武则天十分不快，禁锢了郄崇元。这使得武则天对所谓"玄元皇帝"庇佑李唐的理论必然十分反感并决心改除。随着690年武则天改唐为周，道教在唐初的兴旺受到一定程度的冲击，尤其体现在朝廷周围的佛道势力的消长上[30]。佛教首先争取到在三教位序上的优先地位，接着展开对道教的反击和报复。武则天虽然借助佛教力量以周代唐，但她并不完全放任佛教势力的发展。最晚在长寿三年(694)前后，她就已经动过沙汰僧尼、抑制佛教的念头[31]。可见，武则天对于佛教势力的膨胀，在代唐后不久就有所警觉。万岁通天元年(696)，僧徒要求禁毁《老子化胡经》，武则天令刘如璿等八学士议论《化胡经》之真伪，结果众口一词，八人全都肯定《化胡经》真实可靠。其中刘如璿议略云：

李释元同，未始有异。法身道体，应现无方。降迹诞灵，各行其化。且老子发自东方，远之西域，虽莫知其终，而事见之前史。然则历考经典，焕乎可瞩。则知化胡是实，为经不虚。道佛二门，随性开化。洪通两教，不亦宜乎。

张思道议曰：

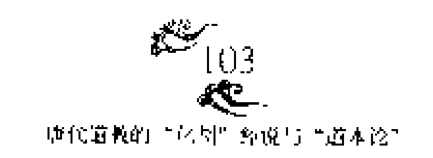
老君见形东土，演教西方。事著前书，迹彰往谍。化胡是实，为经不虚。言包天地之先，理起文范之表。或则恂恂接物，爰开柔弱之宗；或则察察绳非，乃挫刚强之力。随机设教，妙旨难量。应病施方，圣功莫测。

张元简议曰：

大道圆通，随方感应。在胡在汉，只转我身。居中夏则畅清净之真，适西戎则现神通之变化。

张太元议曰：

道本中华，释垂西域，随方设教，同体异名。且老君变化无方，易形改号，或在天为帝，或在世为师。随物见形，灵应难测。纵使史



籍无据、释教不异老君。

另外的吴扬吴、员半千、崔元悟和王方回四人议状都是征引前代史籍，兹不具录[32]。八学士议状的主要内容不外两点：一是根据前代史籍证明老子化胡历代相传，有典有据。二是突出强调道佛弘通，二教不异。武则天遂下《僧道并重敕》云：

> 老君化胡，典诰攸著，岂容僧辈，妄请删除。故知偏辞，难以凭据。当依对定，佥议惟允。倘若史籍无据，俗官何忍虚承？明知化胡，是真非谬。道能方便设教，佛本因道而生，老释既自元同，道佛亦合齐重。自今后，僧入观不礼拜天尊，道士入寺不瞻仰佛像，各敕还俗，仍科违敕之罪[33]。

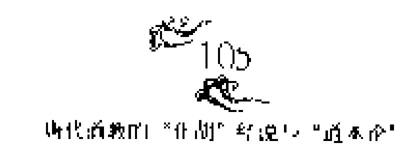
万岁通天元年此次论议化胡真伪事件的特点是，主要依据前史典诰来说明老子化胡的真实性，而不是以李唐皇室的玄元皇帝绝对神圣论为前提——这在高宗时期显然是不应存有疑义的。八学士的议状无一提及在高宗时代就已形成的老子绝对神圣地位，且议论得出的最后结论不是老子如何神圣，而是强调佛道同源、道佛并重。武则天此举并不是对李唐崇道的回归，也不是真的要论证老君化胡是否真实可信，而应看作是对武周代唐以来佛教抢居道教之前以及随之带来的一系列社会现象，进行有力遏制的象征。

敦煌十卷本《化胡经》残卷存有卷次清晰的卷一（S.1857、P.2007）、卷二（S.6963）、卷八（P.3404）和卷十（P.2004）。未详卷次的一卷，即P.2360，其内容是老子历世出为帝师。P.3404首题"老子化胡经受道卷第八"，下有"奉敕对定经本"字样，当是696年武则天下敕对定之本[34]。此卷开篇就是老子与某胡国国王——很可能仍然是与罽宾国国王的对话，这从故事情节来看是比较突兀的，应该是接续前卷而来的。老子教化罽宾胡王，并与之对话，是构成南北朝时期"化胡经说"的主要情节框架。如680年代成书的王悬河《三洞珠囊》所录《文始先生无上真人关令尹喜内传》和当时未经对定的《化胡经》，都是南北朝的"化胡经说"，大意包括：老子在周幽王时出关，被尹喜强留著书。后与尹喜相约成都青羊肆，正式

收尹喜为弟子，二人一同西去化胡。隐于罽宾国山中，遇胡王狩猎。胡王初时向老子问道，继而欲加害老子，与老子比赛设厨会，又火烧、水沉老子，都不能毁伤老子。最终信服老子，老子遂正式开始向胡王布道，胡王率全国男女剔除鬓发、虔诚受道。老子告诉胡人可信奉尹喜所化的佛。老子化胡后遂还东游云云。现存的卷八正是从老子向胡王布道开始，却没有设厨会和火烧、水沉的情节，很可能这些内容在十卷本中属于卷七或卷次更前的某卷，"受道卷八"只是接续前卷而来的，其他内容大概也应曾被"奉敕对定"过。果真如此，则696年武则天下令"对定"的《化胡经》应该非止一卷，只是我们现在无从得见其他诸卷。

从卷八中可见，老子并不具有像《玄元皇帝圣纪》中那样绝对神圣的地位，这与武则天时期老子的地位是相符的。此卷中老子说："吾昔受太上教吾下戎域，教化诸国"，则"化胡"是太上指派老子的任务。老子虽然也在开辟之初就整齐人伦，规划天地，但当胡王问其因何得以长生不老，颜色更少时，老子回答说："吾受道耳。"胡王问："道名何神，威力超然？"老子讲"受道"的好处："奉道约身，寿命千年。约身奉道，不逢灾考。炼形受道，天地相保，神亦不远，由王修造。天受道，日月明。地受道，山川生、百物荣。天子受道，民人滋、国土清。是以有物之类，皆合道而生。"胡王问："道有何形？"老子说："道也无形，元气之精，或聚或散，出幽入冥。或出万方，造化随形。藏形匿影，太清之间。道能经天序地，置立乾坤。尽出天道，安动山川，配适阴阳。列影星辰，二十八宿。"这"道"即是老子所称的"太上"。"太上者，万物之所尊。上天为众神之所祖宗，在地为万国之师君。"可见，"对定本"《化胡经》是以"道"为绝对的本源，既是回复到六朝，也是复归于南方道教传统的做法，与先前李唐皇室尊崇玄元皇帝有明显区别。

"奉敕对定本"抬出这样一个"百亿之祖宗，万天之灵根，乾坤之所出，云雨之所生"的绝对本源性"道"，并非仅是为了宣扬道教的根基和主神的神圣。老子告诫胡王说："王宜神算，奉道求生。身无灾考，国嗣欣然。



邻国消服，奸恶不侵。"即作为一国之君，要"尊道敬天"，才能既使个人长生福佑，又使国家国泰民安。卷八的这种说法与"对定"前的"化胡经说"明显不同。《三洞珠囊》引《化胡经》根本没有劝王奉道以致国泰民安之意。《关令内传》中胡王问老子："何修也，可以致福？"老子回答说："斋戒、中食、读经、行道，上可得至真不死不生教化，出入在意也；下可安国隆家；亦可从转身得道度世，入无为。"显见在"对定"之前，老子教胡王的还是南北朝道教以斋戒、中食、读经、行道这些具体修行为致福的途径。而关于上可为个人不死，下可为安国隆家的次序，更是与"对定本"有着立意上的差别。"对定本"将"尊道敬天"作为天下是否大治、君王是否得到福佑的主要前提，这突显了道教的"大道"在国家政治理论中的作用，树立了"道"在意识形态领域中的特殊地位。南北朝时期的道教虽然勇于批评佛教思想观念对于帝王治国的负面影响，却很少敢于正面提倡用自己道教的"道"来一统王朝治道。"对定本"将"奉道"、"受道"放在治国成败的关键地位，这是李氏兴唐以来道教地位提高带来王朝意识形态领域逐渐发生变化的一种表现。武则天默许以这样的方式来抬高"道"的地位，实际上反映了武周在意识形态上仍然与李唐有着不可截然分割的内在联系。

当然，"对定本"《化胡经》的出现，所要解决的最为迫切和现实的问题是当时的佛道关系。如果"对定本"的底本是《三洞珠囊》所引的《化胡经》，那么严格说来，这是属于"化胡"而非"化佛"的传统。即是说，其主旨是老子教化胡人而非老子化身为佛，教化之意大于化身之意。卷八在最后说："佛者，是弟子尹喜托身。一时教化，虽未至极，亦是圣人。"最终胡国上下所奉的"道"，还不是老子之道，更非太上之道，而是老子弟子尹喜所化身的佛之道。虽则佛道同源，同出于"道"，但这里的高下等级之分还是很明显的。经中还提到，胡王听说"有极乐之国，远在西方，欲彼托生"，而老子则云："极乐国者，在三清之上，长乐舍中，果成证道之处。吾所以言在西方二百六十万里有极乐国者，欲使诸国胡王伏道系心于彼故耳，彼实无也。"唐代佛教盛行西方阿弥陀净土思想，而"对定本"言所谓西方净土只是老子化胡之权宜说法，本不存在，真正的极乐之国在道教的三

清天之上，显是针对佛教净土信仰而言。不过，"对定本"也有多处沿袭着南北朝道佛不分时代道教对于佛教的借用，如说"道身长丈六，金色照天"。又说"道有千二百形影，万二千精光，七十二相，八十一好，九龙负水，洗沐身形"等等，都是借用佛教对佛陀形象的描绘，此时都已固定成了道教中"道"或"太上"的形象。可见，"对定本"倡扬和神化"道"，认为"道"是治国修身之本，并重拾老子化胡、尹喜化佛的旧说，这在一定程度上预示了武则天宗教政策有所转变的动向。武则天鉴于道教与李唐的关系，不可能像李唐那样以道教为本来治国。实际上，道教除了"清静无为"之外，也的确不能提供给李唐和武周任何切实可行的治国良策。尊崇玄元皇帝或是尊道敬天，都只不过是确认国家意识形态的象征性取向而已，具体的治国方略，高宗和武则天都不会指望道教。所以，武则天肯定《化胡经》的合法性，其意义还是在于对佛教采取抑制行动的信号。

（四）中宗禁毁《化胡经》敕

神龙元年（705），政归李唐，中宗复位。一方面恢复在武则天时期一度中止的对老子的尊崇，另一方面却下敕废除《化胡经》及绘有化胡内容的寺观壁画、变相。《宋高僧传·法明传》载中宗敕云：

> 如闻天下诸道观皆尽（画）《化胡成佛变相》，僧寺亦画玄元之形，两教尊容，二俱不可。制到后，限十日内并须除毁。若故留，仰当处官吏科违敕罪。其《化胡经》，累朝明敕禁断，近知在外仍颇流行，自今后，其诸部《化胡经》及诸记录有"化胡"事，并宜除削。

中宗又云：

> 朕以匪躬忝承丕业，虽抚宁多失，而平恕实专。矧夫三圣重光，玄元统序，岂忘老教，偏意释宗。朕志款还淳，情存去伪。理乖事舛者，虽在亲而亦除；义符名当者，虽有怨而必录。顷以万机余暇，略寻三教之文。至于《道德》二篇，妙绝希夷之境。天竺有空二谛，理秘



真如之谈，莫不敷扬玄门，阐扬至赜，何假《化胡》之伪，方盛老君之宗。义有差违，文无典故，成佛则四人不同，论弟子则多闻舛互。尹喜既称成佛，已甚凭虚。复云化作阿难，更成乌合。鬼谷、北郭之辈，未践中天；舍利、文殊之伦，妄彰东土。胡汉交杂，年代亦乖。履水而说《涅槃》，曾无典据；蹈火而谈《妙法》，有类俳优。诬诈自彰，宁烦缕说。经非老君所制，毁之则匪曰孝亏；文是鄙人所谈，除之则更彰先德[35]。

因为天下佛寺、道观各画老子化胡成佛和老子为佛弟子的壁画，难免使老子和皇室陷于尴尬境地。中宗强调：禁止"化胡经说"和壁画，并非是"忘老教，偏意释宗"，而只是本着"还淳"、"去伪"的目的，剔除佛道双方在争胜过程中愈加愈多的伪说。中宗认为用那些低级、粗鄙的手法，特别是靠争议颇多的"化胡说"来强调老子的神圣，只会适得其反，使老子成为佛教丑化和贬低的对象。中宗提及的"成佛则四人不同"、"尹喜成佛"云云，仍然是南北朝时期"化胡"旧说。而尹喜、阿难、鬼谷、北郭、舍利、文殊之辈，则见于《天尊说济苦经》(敦煌本 S.793)：

天尊言：我道宽廓，无法不经，无物不度。若在胡国，称之恒河沙诸佛，若在汉地，名曰太上老君。在胡在汉，止转我身。阿难者，尹喜先生身是；维摩诘者，无极先生身是；舍利弗者，鬼谷先生身是；文殊师利者，郭子先生身是。此等先生，随我形变，名位二处，恒从侍我。历化还宫，得道合真。

可见神龙敕中所指摘的"化胡"内容，有相当部分是来自《济苦经》。696年张元简议状中有"在胡在汉，只转我身"句，应该也是从《济苦经》而来的。此经在认为佛与太上老君同为元始天尊化身方面，与《升玄内教经》等同时期的道书相近。从晋末宋初开始，尹喜化佛说出现，一直作为老子化胡说的重要补充。而南北朝末的《济苦经》，由于将"化胡"主角归于天尊而非老子，故而尹喜作为老子弟子的特殊地位就不必强调，只得与鬼谷等人并列，分别化为佛弟子。中宗看到南北朝《化胡经》说尹喜成佛，《济苦经》又说尹喜是阿难，自然是漏洞百出，难以服人。其实神龙敕的核

心问题不是"化胡"是否为真，而是李唐皇室所认同的老子能不能被作为佛的弟子出现。亦即说，中宗希望通过杜绝佛道之间围绕"化胡"而进行的无休止的争斗，达到保护老子神圣地位和形象的目的。也可见陷入纷争的"化胡说"在当时甚至已经影响到李唐对老子的神化，而与老子神化的大局相比，皇室和道教在"化胡说"方面是可以做出让步的。

睿宗曾作《老子赞》云：

> 爰有上德，生而长年。白发遗象，紫气浮天。函关之右，经留五千。道非常道，玄之又玄[30]。

睿宗眼中的老子又恢复到一个古代圣师的形象。可见从高祖到睿宗，李唐诸帝对待老子"化胡"与老子神化是两种不尽相同的态度。高祖和高宗都曾召来僧道议论"化胡"之事，对于《化胡经》不可谓没有兴趣，但都没有正面肯定《化胡经》，而同时却对老子的神化颇为用心。高宗编《玄元皇帝圣纪》而不编《化胡经》，其差别也就在此。武则天肯定《化胡经》的做法另有深意，也算不得是对《化胡经》本身感兴趣。真正促进唐代"化胡经说"发展的是唐玄宗。只有在玄宗时期，才完成了"化胡经说"新旧内容的整合，并赋予"化胡经说"以全新的内涵：老子（即"大道"）行化的对象不再局限于夷狄之人，"化胡经说"也不再仅仅针对佛教，而是整个宇宙和人文，而大唐皇室现在也正在恪守和遵循着老子和大道的教化。这就是唐代十卷本《化胡经》与前代"化胡经说"的显著不同之处。

四、十卷本《化胡经》的"道本论"

高宗时期对于六朝道典的改写，表明道教一度要放弃将佛道二教紧紧纠缠在一起的佛道同源论，这必然直接影响到"化胡经说"的命运。过时的"罽宾说"长期占据"化胡经说"的主流，就是一个很好的例证。表明道教似乎已经不再希望通过"化胡经说"来达到与佛教争胜的目的了。但



随着武则天政治上的需要，可能连道教中人都逐渐失去兴趣的"化胡经说"重又被抬出来牵制佛教。再经过中宗的彻底否定，"化胡经说"几乎要失去其存在的必要性了。玄宗时又使"化胡经说"重新站到前台，当然不能仅仅是重复过去的老路子，而是赋予其全新的内涵，使"化胡经说"承担起比解决佛道关系更为重要的使命。通过前文追寻"于阗说"进入《化胡经》的踪迹，可知敦煌十卷本《化胡经》的成书应当在712—731年之间，亦即玄宗统治前期。但此十卷本并非是凭空而来的，是根据南北朝以来的"诸部《化胡经》及诸记录有'化胡'事"——包括唐代新出的《玄元皇帝圣纪》和《玄元皇帝西升记》等皇家认可的老子神化宣教书——所整编而成的，较之南北朝旧说最为明显的变化，是"于阗说"正式加入《化胡经》。从现存的十卷本残卷来看，只有《老子化胡经序》和《老子西升化胡经序说》卷一是唐代新出的"化胡经说"，从而也可直接反映玄宗时期道教"道本论"的观念。

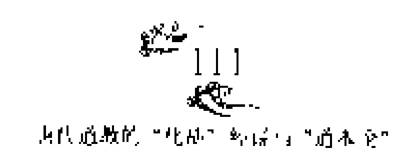
敦煌十卷本《化胡经》卷一之前，托名魏明帝作的《老子化胡经序》云：

> 浑元未始，老君唯先。长于太初，冥昧之前。无师无祖，诞生自然。合真散朴，乃微乃玄。仰而举之，耀乎霄干；俯而循之，深乎渊源。敷二仪以布化，烛三光以列天。

此序先将老君推到"浑元未始"之时的绝对之先位置，为序文和卷一全篇定下了前提和基调。在赞美老君之后，才在下文提及"为万物之宗，天地之始"的"道"，最后提及由"道"托生的柱下史老子。这里以老君为早于"道"的绝对根本之意是很明显的。以往学者认为此序出自南北朝人手笔，我则认为以老君为"道之先"的观念，应该是在《玄元皇帝圣纪》确认新的老子神化观念以后才做成的，反映的是李唐皇室对于老君的独尊观念[37]。这种观念正式出现在高宗敕修的《玄元皇帝圣纪》中，也必然影响到《玄元皇帝西升记》，并被十卷本《化胡经》卷一所继承。

《化胡经序》接着说"大道"："深愍后生，托下于陈。为周柱史，经九百年。"这个"道"可以"深愍后生"，可见是具有人格化的主神。由"道"化生为周柱史，即老子，经过了九百年。这"九百年"之数，与前述《老子变化经》和南北朝末的《化胡经》中老子为周柱史"经七百年"之说相比，也明

显是唐代对老子进一步神化的结果。依《竹书纪年》、《帝王世纪》等古史编年，西、东两周共八百余年。从《变化经》可知，老子于周康王时入胎，经七十二年，于西周穆王或共王时出生，延至东周灭亡，约有七百年，这是南北朝末期的说法。而九百年之说，是将老子的降生从周穆王或共王时上推了二百年，敦煌本《化胡经》卷一的正文开篇，即说："太上老君以殷王汤甲庚申之岁，建午之月，入于玉女玄妙口中，寄胎为人，庚辰之岁，二月十五日，诞生于亳。""庚申之岁"到下一个"庚辰之岁"，只有二十一年，道教从来没有老子寄胎二十一年即生之说，所以还要下推至第二个庚辰，即八十一年之后，正合道教中老子寄胎八十一之说。故而《化胡经》卷一也说老君入胎后经八十一年而生。学者已经确认"汤甲"是误写，并改正为"阳甲"。宋代道书曾将"庚辰之岁"定为商王武丁时期，这可能是将武丁的贤臣傅说当作老子历世出为帝师的化身之一。早在《三天内解经》里，也有老子于武丁时反胎于李母，经八十一年而生之说。降至明代的《老君八十一化图说》第十八化云："太上老君以殷十八王阳甲庚申岁，真妙玉女昼寝，梦吞日精，化五色流珠，因而有孕，八十一年，至二十二王武丁庚辰岁二月十五日，圣母因攀誓树剖左腋而生。"[38]则从十卷本《化胡经》到《八十一化图说》，老子于阳甲庚申之岁入胎，至武丁庚辰之岁出生已是千古定说。卷一在老子降生后说他："教化天人，兼说治身中外法。百有余载，王道将衰，如是数载，为周所灭。"则老子在武丁时降诞，辅佐商朝一百多年，商纣不听老子教诫而导致覆亡[39]；从武王至穆王的周初五王，大约一百多年。与《变化经》相比，《化胡经》卷一就是将老子的降生从周穆王前后上推二百年到了商王武丁时期，才出现了"七百年"和"九百年"的差异。只有找出"七百年"和"九百年"的差异，才会明了《化胡经序》的"经九百年"正是与卷一太上老君的入胎和出生时间相吻合的，《序》与卷一是一气呵成，不存在成书的先后。很可能，卷一所根据的蓝本《玄元皇帝西升记》就是这样的一种结构。



卷一所言老君降生时有九龙吐水成九井，老君步生莲花，手指天地告曰："天上天下，唯我独尊"云云。这还是模仿佛陀太子降生。又言："天神空里，赞十号名。所言十者：太上老君、圆神智、无上尊、帝王师、大丈夫、大仙尊、天人父、无为上人、大悲仁者、元始天尊。"老子具有十号，既是太上老君，又是元始天尊。不过显然太上老君是其本身，元始天尊是其化身。道教讲老子可以随世隐显，历世应化，不止一次的降生和隐迹。在商周时期的这次降诞，已如前述，生于殷末，劝谏商王不得，甚至还有老君为周文王之师的说法。但《化胡经》卷一讲老子在周朝的事迹是从周康王时讲起的：

> 康王之时，岁在甲子，示同俗官，晦迹藏名，为柱下史，师辅王者。至于昭王，其岁癸丑，便即西迈。过函谷关，授喜《道德》五千章句，并说《妙真》、《西升》等经，乃至太清上法、三洞真文、灵宝符图、太玄等法，使启教授至精仁者，羽化神仙，令无断绝，便即西度。

老子从康王时即开始为周柱史，也是比以往的说法大大提前了。早在唐初，欧阳询《大唐宗圣观记》中，就提到尹喜是周康王时大夫，故而将老子出关时间提早到周康王时显然是楼观道的传统，这暗示了《玄元皇帝圣纪》——《玄元皇帝西升记》——《老子西升化胡经序说》很可能都是出自北方楼观道道士之手。到昭王之时，老子西出函谷关，授尹喜《道德经》、《妙真经》、《西升经》等经典和太清、太玄、灵宝、三洞等道法图符，这实际就是兴起道教。这次西出函谷关且教授尹喜，按以往的说法是在西周幽王之末，老子见周德衰才西出关的，而此时的《化胡经》将其移至西周前期的昭王之时，但这已不是老子唯一一次出关。此次老子出关所到之地，即是贞观年间方始进入"化胡"历史舞台的于阗国毗摩寺所。老君在此召来道教神灵十万余众，并于阗及朱俱半等八十一胡国国王，都来听法。老君于阗化胡的具体内容还是不出以佛法教化胡人的老路数：

> 汝等心毒，好行杀害，唯食血肉，断众生命。我今为汝说《夜叉经》，令汝断肉，专食麦面，勿为屠杀。胡人很（狠）戾，不识亲疎，唯好贪淫，一无恩义。须发拳鞹，梳洗至难。性既膻腥，体多垢秽。使其

修道，烦恼行人。是故普令剔除须发，随汝本俗，而依毡裘。教汝小道，令渐修学，兼持禁戒，稍习慈悲。每月十五日，常须忏悔。尤以神力，为化佛形，腾空而来，高丈六身，体作金色。面恒东向，示不忘本，以我东来，故显斯状。

出于民族偏见而贬斥胡人，老子直接化身为佛，用佛法来教化和禁约胡人，这是六朝以来"化胡说"的传统。李唐自身就有胡族血统，所以唐初诸帝并不很看重夷夏之分，反而要尽力弥合胡汉的界限。故而这里的贬低夷胡之语，应该也是对旧时传统的继承，而非唐代道教处理夷夏关系时所热衷的方式。

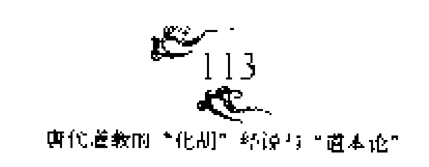
老君在于阗直接化身为佛后：

次即南出，至于乌场，遍历五天，入摩竭国。我衣素服，手执空壶，置精舍中，立浮屠教，号"清净佛"，令彼刹利、婆罗门等而奉事之，以求无上正真之道。历年三八，穆王之时，我还中夏。

又在摩竭国立"浮屠教"，号"清净佛"。此次老子在昭王癸丑岁出关，历经二十四年，至穆王时复还中夏。这可能也是为了配合南北朝末期老子生于穆王或共王时期"经周七百年"的旧说。接着：

又经八王，二百余载，幽深演之时，岁次辛酉，三川震荡，王者将亡，数遭百六，非人可制。我更西度，教化诸国。次入西海，至于聚窟、流麟等洲。又经六十余载，桓王之时，岁次甲子一阴之月，我令尹喜乘彼月精，降中天竺国，入乎白净夫人口中，托荫而生，号为"悉达"。舍太子位，入山修身，成无上道，号为"佛陀"。又破九十六种邪道。历年七十，示入涅槃。

穆王后再经八王即西周幽王时，此是传统认为老子出关的时间。老子再度出关教化诸国，当中国东周"桓王之时，岁次甲子"，即公元前717年。老子在天竺命尹喜降诞为佛陀，这才是道教所承认的释迦之诞生。至此，已有三次提及佛教的创立和佛陀的来历，但这一佛诞的时间甚至比佛教



自己主张的年代还要早得多。老子的教化活动还未结束：

> 襄王之时，其岁乙酉，我还中国，教化天人。乃授孔丘仁义等法。而后王诞六十年间，分国徙都。王者无德，我即上登昆仑，飞升紫微，布气三界，含养一切。

“襄王之时，其岁乙酉”，为东周襄王十六年，公元前636年。此年老子还归中国，教授孔子。而史载孔子问礼于老子的具体时间虽不能确定，但总在东周景王和敬王时代。《化胡经》又将其提前了一百多年。又过六十年，约为公元前576年，即周简王十年前后，老子复又飞升紫微，离开周朝。这些时间对于《化胡经》卷一的特定意义现在还难以确知。在“化胡经说”中将儒家祖师孔子也作为老子教化的对象，老子成为孔子和儒家的师祖，这种说法也是从敦煌十卷本《化胡经》卷一开始才有的。

《化胡经》卷一不仅将儒家和孔子兼并在老子旗下，而且还将摩尼教也兼并在道教之中：

> 后经四百五十余年，我乘自然光明道气，从真寂境飞入西那玉界苏邻国中，降诞王室，示为太子。舍家入道，号“末摩尼”，转大法轮，说经诫律定慧等法，乃至三际及二宗门，教化天人，令知本际。上至明界，下及幽途，所有众生，皆由此度。

从前面推算的公元前576年下推四百五十年，时当公元前二世纪后期，已是中国的西汉时期，老子化生为摩尼。但摩尼（Mani，216—277？）实际生活的年代在公元三世纪。《化胡经》卷一将摩尼的降生也大大提前了。接着，《化胡经》又说：

> 摩尼之后，年垂五九。金气将兴，我法当盛。西方圣象，衣彩自然，来入中州是效也。当此之时，黄白气合，三教混齐，同归于我。

摩尼教很可能在魏晋南北朝时期就已经传入中国，但正式入华并得到官方的承认是在武则天延载元年（694）[40]。开元二十年（732）七月，玄宗敕令：“末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。”[41]故而林悟殊先生认为，在开元十九年（731）“译”的《摩尼光佛教法仪略》，实为当时的摩尼教师为了向朝廷解释本教的历史和教义而特意作成的一篇摩尼教

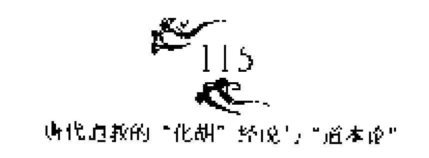
文献，本非译自摩尼教的原典[42]。正是这篇《仪略》，是目前所知最早引用到《化胡经》卷一的文献，从而提供了十卷本《化胡经》成书时间的下限。在引述了《老子化胡经》说老子"乘自然光明道气，飞入西那玉界苏邻国中，降生为太子，号末摩尼"，以及"摩尼之后，年垂五九，金气将兴，我法当盛"后，《仪略》解释说：

> 五九四十五，四百五十年，教合传于中国。至晋太始二年正月四日，乃息化身，归还真寂。教流诸国，接化苍生。从晋太始至今开元十九岁，计四百六十年。证记合同，圣迹照著。

《仪略》作者认为摩尼于晋太始二年(266)去世，四百五十年后为开元四年(716)，此时摩尼教应当重兴，并且可为"中州"效力。《仪略》写作时已开元十九年，距太始年间已有四百六十多年，基本上还是可以符合"年垂五九"之数。但依照《化胡经》的算法，摩尼是公元前二世纪的人，下推四百五十年，也只到魏晋时期。依此可知，《化胡经》的年表也不符合摩尼教的历史，只将摩尼教并于老子之教，突出老子的地位而已。

当时似乎没有"儒教"之称，故而"三教混齐"是指道教、佛教、摩尼教这三教的混齐为一。无独有偶，出自摩尼教之手的《摩尼光佛教法仪略》，也抬出摩尼、释迦和老君"三圣同一"的理论，说三圣是"二耀降灵，分光三体"所化成的。《化胡经》的"三教混齐"与《仪略》的"三圣同一"还是有所不同，除了分别站在道教和摩尼教的立场不同之外，《教法仪略》的"三圣同一"是由日月二耀分体化作三圣，彼此没有根本与主次之分；而《化胡经》的三教混齐，其源点则只是已经被神化为浑元未始、万道之先的绝对本源地位的老君一人而已。此外，《化胡经》是有意要将古今中外的文明和教化都连贯到老子的历世化现上来，"化胡说"不再是针对佛教或夷狄之人，而是用太上老君，即"大道"来涵盖一切文明的起源和发展，李唐皇室所尊所奉的，就是具有这样的本源性和绝对权威性"大道"。

与摩尼教不同，唐代所谓"三夷教"中的景教，则被《化胡经》贬为"外



道鬼神"。敦煌本《化胡经》卷二(S.6963)是老君讲说"九十六种外道鬼神",其中第五十外道,名"弥施诃",即景教的教主耶稣[43]。为何《化胡经》将摩尼教看作与道教、佛教比肩的正教,而将景教视作外道鬼神?这可能与玄宗初期的特定历史背景有关,只是现在还无法确切给出答案。

总之,玄宗时代整编重定的十卷本《化胡经》,除了大量沿袭前代"化胡经说"的旧有内容外,更值得注意的是其《序》和卷一重又回到极端化的"道本论"上来,并将"化胡"的对象从佛教和夷狄之人扩展到普天下一切的人文物化、礼仪宗教。那么,这种极端化的理论,在当时究竟有多大的影响呢?

五、"道本论"在民间的影响——以四川地区为例

以上围绕十卷本《化胡经》的形成经过,探讨了李唐皇室与道教在利用"化胡经说"处理佛道关系方面所体现出的与前代不同的态度和方式。以道教"道本论"为指导的唐代"化胡经说",逐渐不再针对夷狄或是佛教发难,而是将老子的教化对象,扩展到古今中外一切文明,试图将天地万物和各种文明教化,都归根于老子一人和道教的根本——"大道"上来。这与高宗时期改写六朝道典所反映出来的道教试图重新界定道佛关系的举动有关,也与李唐皇室的政治需要有关。但这毕竟只是唐代道教——甚至只是楼观道的一种极端化的理论和宗教信念,并不能得到李唐的完全认可和大力宣扬。否则,李唐的政治就将充满道教神学色彩,并逐渐沦为神权政治。

十卷本《化胡经》很可能只是出自北方楼观道派之手,而不是唐代道教"化胡经说"的全部,因而即便在道教内部也并非是最具代表性和最为通行的观念,因为安史之乱以后乃至宋代的"化胡经说",重又回到以"罽宾说"为主的老路上去,表明十卷本《化胡经》所奠定的唐代"化胡经说"的最高峰,其实际影响力是有限的。对于李唐皇室,还有那些受儒家理性

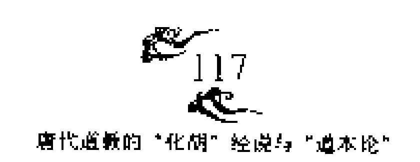
主义熏陶和培养出来的官僚士大夫，“化胡经说”只能起到装点门面和满足狂热崇道尊祖如唐玄宗者一时的虚荣，李唐也不可能在国家意识形态中全盘照搬“道本论”和“化胡经说”所描述的宇宙观和世界观。唐玄宗似乎比其前后几个皇帝都更偏好尊崇玄元皇帝和“大道”，但他始终也不曾全盘接受道教的“道本论”和“化胡经说”。例如，他虽然在诏书中强调要“宗道本”，“钦承道宝”，且明言“道为理(治)本”[44]，但他所赞美和歌颂的“大道”与玄元皇帝，却始终没有可以等同的意向，可见李唐皇室的崇道、尊祖，与道教的宗教行为还是有所区别。

在民间，现有的材料表明：道教的“道本论”确曾在一定程度上影响了当时的佛道关系。现举几个玄宗时代四川地区的实例，来说明以“道本论”为指导思想的新的“化胡经说”是如何处理佛道关系的。

首先是《南竺观记》，1982年发现于四川省仁寿县城北偏东35公里处的高家乡鹰头村牛角寨的摩崖造像遗址群中[45]。碑文转录于下：

南竺观记

三十六部经藏目：洞真十二部、洞玄十二部、洞神十二部。一天之下，三洞宝经合有三十六万七千卷。二十四万四千卷在四方，十二万三千卷在中国。上清一百卷，灵宝卌卷，三皇十四卷，太清三十六卷，太平一百七十卷，太玄二百七十卷，正一二百卷，符图七十卷，升玄、本际、神咒、圣纪、化胡、真诰、南华、登真、秘要等一千余卷，合二千一百三十卷，见而在世。三〔坟五〕典、八索九丘、五经六籍，并出其中。余十二万八百七十卷，在诸天之上、山洞之中，未行于世。夫三洞经符，道之纲纪，太虚之玄宗，上真之经首。了达则上圣可登，晓悟〔则〕高真斯步。七部玄教，兼该行之；一乘至道，于斯毕矣。大唐天宝八载太岁己丑四月乙未朔十五日戊申，三洞道士杨行进、三洞女道士杨正真、三洞女道士杨正观、真□□正法观元□守宪、□弟彦高等，共造三宝像一龛，为国为家，存亡□□□供养。



以上是《南竺观记》（下文简称“碑记”）的录文。其中列举出的“圣纪”、“化胡”二经，我认为就是本文所讨论的十卷本《玄元皇帝圣纪》和十卷本的《老子化胡经》。很自然，人们会把天宝八载《南竺观记》的《道藏》构成，与玄宗时期的“开元道藏”联系在一起。有学者就认为“碑记”反映了“开元道藏”的构成情况；还有学者认为“碑记”只是南竺观这一地方上的小观自己藏书的情况。但碑记的时间是“天宝八载太岁己丑四月乙未朔十五日戊申”，即公元 749 年 5 月 5 日[46]，而玄宗诏令传写“开元道藏”的时间，据考为“天宝八载闰六月五日”，即 749 年 7 月 23 日[47]。所以碑记作于“开元道藏”传写天下之前。玄宗即位后在天下搜寻道书，编纂“开元道藏”，到天宝八载才正式推出。而一些新出的经典如十卷本《老子化胡经》则是随时编写完善，随时传布天下的，所以碑记中也出现了“化胡”十卷。天宝八载不仅是新的“开元道藏”传写天下的时间，也是以《三洞琼纲》为代表的新的道书体系正式颁布的时间。通过分析碑记中所载的道书与当时的道典和敦煌道书的实际情况比照，可知像《圣纪》和《化胡》这样唐代新出的道书，的确是经过皇室颁行而入藏天下道观的。南竺观虽是小道观，但并不封闭，它的藏书情况应该与当时天下道观的普遍情况相差不大，故而对于了解“开元道藏”正式颁行之前的道藏经目状况，此碑记仍然具有普遍意义。

现据碑文，将所谓的“三洞宝经”构成表示如下（其中正体的数字是

《南竺观记》中“三洞宝经”的构成

<table>
<tr><th colspan="2">所　在</th><th colspan="4">卷　数</th><th>总　计</th></tr>
<tr><td colspan="2">四　方</td><td colspan="4">244000卷</td><td rowspan="5">367000卷</td></tr>
<tr><td rowspan="4">中国</td><td>诸天之上、山洞之中</td><td colspan="3">120870卷（未行于世）</td><td rowspan="4">123000卷</td></tr>
<tr><td>上清、灵宝、三皇、太清、太平、太玄、正一、符图</td><td>900卷</td><td rowspan="2">一千余卷（1119卷）</td><td rowspan="3">2130卷（见而在世）</td></tr>
<tr><td>升玄、本际、神咒、圣纪、化胡、真诰、南华、登真、秘要</td><td>219卷</td></tr>
<tr><td>三坟五典、八索九丘、五经六籍</td><td colspan="2">1011卷</td></tr>
</table>

明确见于碑文的，斜体的数字则是根据碑文推算出来的，可能会有一定误差，但基本是可靠的）。

所谓"三洞宝经"有367000卷，其中244000卷在"四方"，123000卷在中国的说法，虽是出于道教徒的虚妄之说，但也是源自南方经教道教的传统，并非到唐代才有的说法。713年成书的《妙门由起》引《太上太真科》云：

> 今只据一天［之］下，内外要文，取其急用，盖亦无数。自开辟以后，至于劫终，中国十二万三千卷，四方夷蛮戎狄，各八万四千卷。此外卷无定数[48]。

《道教义枢》中《正一法文经·图科戒品》也有类似说法：

> 今一天之下，内外要文，自开辟以后，至于劫终。中国十二万三千卷，四方夷蛮戎狄各八万四千卷[49]。

与《南竺观记》比较，虽然"四方"的经卷数有所不同，但"中国"的"十二万三千卷"却是从五世纪中期到八世纪中期道教一直坚持不变的。自六朝道教以来，将天下经文视出一家，只有中外地域的区分，而无高下、贵贱之分，这与《三天内解经》时代的佛道同源理论相符。细绎"三洞宝经"的构成，在中国的123000卷，只是虚数，因为有120870卷尚未行世，只有2130卷是"见而在世"的。而颇值注意的是，这2130卷之中，除了历代相传真正意义上的道经"一千余卷"之外，还将"三坟五典、八索九丘、五经六籍"这些儒家的典籍也算在道经之中。其处理儒道关系的手法与《化胡经》卷一讲老君教化孔子一样，根本没有将儒教视作三教之一，而是不容辨析地就将儒家经典兼并在道经之中。看来，中国的文教只有一个，即太上老君的道教，这一观念至少在玄宗时期的道教信徒中是很有影响的。

碑记中"三洞宝经"的构成中并没有佛经的位置，整个碑记也没有提及佛教。但这不是南竺观的道士们在自说自话，更不是他们不敢触及当时的佛道关系这一敏感话题。其实正如常志静（Florian C. Reiter）教



授所指出："南竺观"这一道观名称本身就在一定程度上折射出道教与佛教的关系，他还提醒我们注意三宝窟中的造像：前排为道像，后排为佛像，是明显的佛道混合造像窟，这无疑正是道教"化胡说"的具体体现。实际上，"化胡说"对于促进中国民众理解佛教以及道教堂而皇之地吸收佛教因素，都有一定的积极作用。南竺观的道士们显然就是以一种平和的心态来看待佛道关系的。这是因为他们有着比"化胡说"更深刻的理论依据，即碑记中所体现出来的"道本"思想。既然儒家的五经六籍都已列入"三洞宝经"，则"四方"的244000卷中为什么就不能有天竺的佛经呢？而构成"三洞宝经"的基础是"道"，既是极度抽象的产生宇宙万物的本源，也是可以化身为元始天尊、太上大道君、太上老君等的道教最高神格。以"道"为本源，则佛经、佛陀、佛教，与道经、太上、道教，大家都是同一出自，何分彼此？

其二，1992年发现于四川省安岳县黄桷乡玄妙村集圣山玄妙观的《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》，碑尾云"大唐天宝七载丙(戊)子八月乙(己)亥朔二日庚子功毕"，即公元748年8月30日[60]。因碑文泐灭，多处难以连贯成句，且又未见图版，故而只根据已公布的录文摘录相关文句：

> 道是盘古……无上道化生天地而生佛……然老子者，初为盘古……元始化生三教圣人，而生正一法王。从此以来，古今相续。大唐开元天宝圣文神武皇帝，该由是道气，而精诚崇一，真得天符……至开元六年，国公左弘晚见枯去若□，云道是三教祖也。

此似是开元年间，左氏父子出资造像，至天宝七载方告竣工。其中可注意者：道是盘古，老子也是盘古，老子即是道，即是天地的开辟者。道化生包括佛在内的天地万物，元始也是道，化生三教圣人，即三教的教祖，且明言"道"是"三教祖也"。据说此玄妙观附近还有七十九个道教和佛教造像龛，尽管未必都是在同一龛内出现佛道混合造像，不过可以想见，玄妙观道士应与南竺观道士一样，佛道关系几乎已经是不言而喻的定论了，故而才无需强调"化胡"。碑文还提到玄宗本人与"道气"的关系，可惜这里

文字不能顺通。不过可见在玄宗时，民间道教已经普遍认为“道”是三教之本，而这一“道本”又是被李唐皇室所继承和弘扬的。

其三，玄宗朝名相张说作《益州太清观精思院天尊赞并序》云：

> 蜀山刘尊师，上清品人也。兄学儒，弟奉佛。乃画三圣，同在此堂。焕乎有意哉！达观之一致也。张说闻其风而乐之，作《天尊赞》：
>
> 正气生神，结虚为实。上清尊帝，中黄首出。华彩衣裳，虚无宫室。紫气乘斗，赤炉锻日。十天从化，万灵受律。莲花释门，麟角儒术，法共不二，心同得一。道心惟微，守而勿失[51]。

像刘尊师兄弟三人各自信奉儒道释三教的情况应该很是普遍，四川地区的佛道混合造像也许正与家族信仰的多元性有关。也许，道教在高宗时期改写六朝旧典时，曾经要与佛教划清界限，彼此独立开来。但是随着“道本论”服务于王朝政治，佛道二教又在一个更大的前提下被并合在一起。学者所论的唐宋开始进入三教合一的时代，其中未必没有唐代道教“道本论”和“化胡经说”的一份功劳。

注释：

① 姜伯勤：《道释相激：道教在敦煌》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996年，297—298页。

② 分别参见卢国龙《中国重玄学》，人民中国出版社，1993年，228—231页；《道教哲学》，华夏出版社，1997年，302—305页。山田俊：《唐初道教思想史研究》，平乐寺书店，1999年，351—393页。

③ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第28册，413b—414a。

④ 《晋书》卷八O《王羲之附王凝之传》，2103页。

⑤ 此据山田俊《唐初道教思想史研究·资料篇》，208—209页。

⑥ 《广弘明集》卷九，上海古籍出版社，1991年影印本，151页上。

⑦ 此据山田俊《唐初道教思想史研究·资料篇》，212页。

⑧ 同上，221页。

⑨ 参见刘屹《敦煌本〈老子变化经〉研究之二：成书年代考订》，《敦煌研究》2001年第4期，138—144页。

⑩ 《大正藏》第52卷，536页下。

⑪ 此据《唐大诏令集》卷七八《追尊玄元皇帝制》，并参《混元圣纪》卷八，《道藏》



第17册,857页下—858页上。

⑫《道藏》第22册,689页下—690页上。

⑬ 书见《大唐创业起居注》温大雅著,李季平、李锡厚点校,上海古籍出版社,1983年,13页。这显然不是因为突厥使者信奉道教,而是因为其时李渊集团已经制造舆论,认老子为李氏远祖。关于此事,见T. H. Barrett, *Taoism under the T'ang-Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*, London, 1996, p.22.

⑭《大正藏》第52卷,522页中。道宣《续高僧传》卷二《释彦琮传》则作:"开皇三年(583),隋高祖幸道坛,见画老子化胡像,大生怪异。"此据《高僧传合集》,上海古籍出版社,1991年,117页中。释赞宁也提及"昔杨素见嵩阳观画《化胡》",见《宋高僧传》卷一七《法明传》,此据范祥雍点校本,中华书局,1987年,416页。再后佛书如《佛祖历代通载》亦有相似记载。

⑮《唐大诏令集》卷一一三《道士女冠在僧尼之上诏》;《全唐文》卷六。

⑯《道藏》第17册,856页。

⑰ 参见向达《唐代长安与西域文明》,三联书店,1957年,8—9页。

⑱ 林梅村:《大唐毗沙郡将军叶和墓表考证》,《古道西风:考古新发现所见中西文化交流》,三联书店,2000年,243—262页。

⑲《隋书》卷八三《西域传》,1853页。

⑳ 此据713年成书的《一切道经音义·妙法》第六,见《道藏》第24册,730页中。

㉑ 此为万岁通天元年刘如璿《议化胡经状》所引,见《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,859页上。

㉒ 参见Piet Van der Loon, *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, London, 1984, 97。此条材料是白安敦(Antonello Palumbo)先生告诉我的。他将此书与敦煌本《化胡经》卷一联系起来考虑的想法也启发了我。特此致谢!

㉓《宣和画谱》卷一《道释》一,此据陈高华编《隋唐画家史料》,文物出版社,1987年,44—45页。

㉔《大正藏》第52卷,564页中。

㉕《大正藏》第52卷,565页中。

㉖《道藏》第25册,340页下。

㉗ 详见刘屹《敦煌本〈升玄内教经〉的卷次问题》,《北京理工大学学报》2000年第2期,17—22页。

㉘ 详参王承文《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》,《道家文化研究》第13辑,1998年,162—164页。

㉙ 详见刘屹《〈玄妙内篇〉考:六朝至唐初道典文本变化之一例》,郝春文主编《敦煌文献论集》,辽宁人民出版社,2001年,614—634页。

㉚ 富安敦(Antonino Forte):"The Maitreyist Huaiyi (D.695) and Taoism",《唐研究》第4卷,北京大学出版社,1998年,15—29页;同作者:"Additions and Corrections",《唐研究》第5卷,北京大学出版社,1999年,35—40页。

㉛ 徐松撰、赵守俨点校《登科记考》卷三"长寿三年四月"策问第二道,中华书局,1984年,104页。

㉜ 八学士议状详见《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,859页上—860页上。其中称员半千为"弘文馆学士赐紫金鱼袋",而

据《旧唐书·舆服志》载，天授元年（690）至久视元年（700）之间，"改内外所佩鱼并作龟。"故而员半千的官称有可能是后人根据其最高职衔所记，未必说明其议状有假。此为白安敦先生提醒我，谨此致谢。

㉝ 此敕文系据《混元圣纪》卷八和《全唐文》卷九六综合而成，分别参见《道藏》第17册，860页上和《全唐文》990页中—991页上。

㉞ 柳存仁先生《老子化胡经卷八的成立时代》一文没有提及"奉敕对定经本"，而是从经文中的"两个用词和一个惯用句子"入手，提出"大约在刘宋元嘉期间，《化胡经》卷八的文字就已经存在了。"此为提交"二十一世纪敦煌学国际学术研讨会"论文，台湾嘉义中正大学，2001年11月，10页。其方法是寻找特定用词和句子的最早出处作为经文成立的时间上限，还有值得商榷的地方。

㉟《宋高僧传》卷一七《法明传》，415—416页。

㊱《全唐文》卷一九，233页上。

㊲ 详见刘屹《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》，敦煌学国际学术研讨会，敦煌，2000年，已收入会议论文集。

㊳ Florian C. Reiter, *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild: Lao-chun pa-shih-I hua t'u-shuo*, Konigshausen & Neumann, 1990.

㊴ 实际上，阳甲到商亡约有250年以上，武丁至商亡也不止100多年。如果按真实的历史年表来推算，是难以吻合的，但《化胡经》已经明确说老子生后"百有余载"，又过"数载"药商朝灭亡，所以按《化胡经》的年表，老子从出生到商亡，就是100多年。

㊵《佛祖统纪》卷二九；卷五四。并参见柳存仁著、林悟殊译《唐前火祆教和摩尼教在中国之痕迹》，《世界宗教研究》1981年第3期，36—61页。林悟殊：《摩尼教入华年代质疑》，1983年初刊，此据《摩尼教及其东渐》，台北，淑馨出版社，1997年，44—60页。

㊶《通典》卷四〇《职官》二二，中华书局校点本，1988年，1103页。

㊷ 林悟殊：《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》、《〈摩尼光佛教法仪略〉残卷的缀合》、《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》、《〈摩尼光佛教法仪略〉释文》，分见《摩尼教及其东渐》，189—197、198—203、204—210、283—286页。

㊸ 参见荣新江《〈历代法宝记〉中的末曼尼和弥施诃》，1999年初刊，此据《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001年，343—368页。

㊹ 分别参见玄宗《上圣祖及诸庙帝后尊号推恩制》和《颁示道德经注、孝经疏诏》，《全唐文》卷二五，288页上和卷三二，360页上。

㊺ 我看到的对此碑的介绍与研究有：胡文和、曾德仁：《四川道教石窟造像》，《四川文物》1992年第1期，37页；胡文和：《四川道教佛教石窟艺术》，四川人民出版社，1994年，105—107、129页；龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社，1997年，29—30页；胡文

和:《仁寿县坛神岩第53号"三宝"窟右壁"南竺观记"中道藏经目研究》,《世界宗教研究》1998年第2期,118—128页;Florian C. Reiter, "The Taoist Canon of 749 A.D. at the 'Southern Indian Belvedere' in Jen-shou District, Szechwan Province", *ZDMG*, 148—1, 1998, pp.111—124;黄海德:《唐代四川"三宝窟"道教神像与"三清"之由来》,《道教神仙信仰研究》(上),中华道统出版社,2000年,83—112页;以及刘屹《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》,提交给"道教的教派、经典与宗教活动"专题研讨会论文,柏林洪堡大学,2001年,收入会议论文集,2003年即刊。

㊻ 此据方诗铭、方小芬编著《中国史历日和中西历日对照表》,上海辞书出版社,1987年,426页。平冈武夫《唐代の暦》,同朋舍,1985年,163页。不过,碑记中"十五日戊申"有误,此月"戊申"为14日,"己酉"为15日。

㊼ 关于"开元道藏"传写天下的时间,有说天宝七载,有说天宝八载。李刚:《唐玄宗诏令传写开元道藏的时间考辨》,《宗教学研究》1994年第2—3期,8—10页考证结果为:天宝八载闰六月五日。参照方诗铭和平冈武夫历表,应为749年7月23日。

㊽《道藏》第24册,734页上。

㊾《道藏》第24册,815页中。

㊿《巴蜀道教碑文集成》,27—29页。

(51)《全唐文》卷二二六,2280页上。

长安与荆州之间:唐中宗与佛教

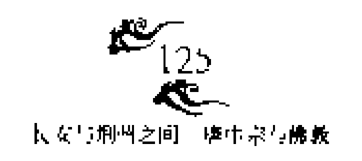
孙英刚

(北京大学中国古代史研究中心)

在中国封建社会中,作为上层建筑的一部分,宗教和政治向来密切相关。但是和西方中古社会不同,中古中国的教权只是王权的护身符,宗教的主要社会功能就是强化王权政治,借用和顺应是王权利用教权的主要形式。王权通过利用宗教,而达到宣扬帝威、强化统治的目的①。

唐朝是一个佛教迅猛发展的时代,但也有起伏变化。佛教和政治也是密不可分,就其兴衰而言,虽然有佛教本身演进发展的缘故,但是王权的扶植或者压制,也是导致佛教地位起伏的重要因素。前辈学者对佛教与王权的问题给予了充分的关注,有很多重要的研究成果,比如唐太宗与佛教②、武则天与佛教③,等等问题,已经得出了很多有意义的结论。

前辈学者们大体上认为,因为李唐王室声称是道教教主老子的后代,所以在建国以后对于道教就格外崇尚。武则天为了篡夺李唐的政权,同时因为能够从佛典中找到女主临朝的证据,就刻意扶持佛教。在武周时期,佛教得到了很高的政治地位和迅猛的发展。但是对中、睿时期的情况探讨得较少。神龙元年(705)武则天被张柬之等发动的政变推翻,唐中宗李显复辟,恢复了李唐的名号。按常理说,中宗李显的上台既然是李唐的复辟,就应该改变武则天的崇佛政策,但是实际上并非如此。我们以前很少注意唐中宗在佛教中的作用和地位,其实中宗与佛教有着密切的关系和非常特殊的机缘,在唐代佛教发展中处于一种非常有意思的地位。对唐中宗与佛教关系的探讨,将会有利于我们对唐代政治史和对唐代佛



教政策变化等问题的正确理解。

唐中宗复辟后面临的政治形势对自己非常不利，他继续推行崇佛政策的重要动机，就是要利用佛教宣传自己上台的合法性。同时，唐中宗也有可以利用佛教的资本：他与佛教有相当的因缘。李显出生时，曾得到高僧玄奘法师的庇佑，高宗曾答应玄奘，李显出生后要出家为僧，并赐号“佛光王”，李显早年是在玄奘的教育下成长起来的。这些都为中宗复辟以后利用佛教宣扬自己提供了资本。

长安开化坊荐福寺是唐朝重要的佛教寺院，它的前身就是李显（封英王时）在藩的宅第，中宗被武则天流放以后，这里建立了荐福寺。荐福寺演变的历史，生动地反映了这段政治斗争的历史。中宗复辟以后，对荐福寺格外重视，大加修缮，重大的宗教活动、著名的大德高僧大都被安排在该寺。整个中宗朝，荐福寺实际上成为整个长安乃至唐帝国的佛教中心，特别是译经中心。中宗在流放房州的十余年间，潜心于佛典，以寻求精神的慰藉。同时由于房州与荆州距离很近，所以他对于荆州僧人团体比较熟悉，在复辟以后，中宗便邀请了大量荆州的僧人到京城，充实内道场，为自己的宗教活动服务。

佛教政策真正的转变，发生在中宗死后。睿宗靠政变上台，一反中宗的崇佛政策，开始提升道教的地位。但是政策的巨变，是到了开元初年的唐玄宗时代。睿宗一系改变佛教的政策，更多的原因应该是消除中宗在政治上的影响，不能只简单地归结为对武周的反动。

一、从诞生到复辟：中宗崇佛的政治背景

中宗是唐高宗和武则天的第三个儿子，名显，显庆元年（656）十一月五日（乙丑）出生于长安。第二年，封为周王，授洛州牧。仪凤二年（677），当李显二十一岁时，徙封英王，改名哲，授雍州牧。永隆元年（680），章怀太子废，被立为皇太子，此年，李哲二十四岁。弘道元年（683）十二月，高宗崩，二十七岁的李哲即位，改元嗣圣，是为中宗，武则天以皇太后身份

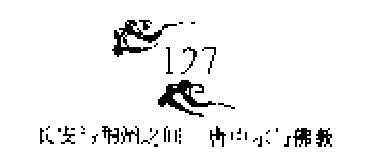
临朝称制。但是仅仅两个月后，中宗就被武则天勾结拥护豫王李旦（即后来的睿宗）的裴炎、王德真（豫王长史）、刘祎之（豫王司马）等人所废黜。嗣圣元年（684）二月，睿宗李旦即位，改元文明。文明元年四月癸酉，中宗被流放到房州（今湖北房县），丁丑，又迁于均州（今湖北丹江口市均县镇西北三十公里）故濮王（李泰）宅。垂拱元年（685）三月丙辰，又迁于房州。从此，中宗在房州幽居长达十四年。

其实，在唐朝前期，王府僚佐和其府主的关系非常密切，皇位继承往往以宫廷革命的形式进行[4]。豫王（即后来的睿宗李旦，在相当长时间里封相王）府僚佐在废黜中宗的政变中具有十分明显的主动性。参与政变的主要人员有：裴炎、王德真、刘祎之、程务挺、张虔勖等，其中裴炎、王德真、刘祎之都是相王（豫王）府僚佐或者与之有密切的联系[5]。

《大唐新语》卷三清廉第六"裴炎"条记："裴炎有雅望于朝廷，高宗临崩（683），与舅王德真俱受遗诏辅少主。则天临朝，废中宗为庐陵王，将行革命之事。"《新唐书》卷三《高宗本纪》云：永隆元年（680）四月戊辰，"黄门侍郎裴炎、崔知温、中书侍郎王德真同中书门下三品。"这里有三点是值得注意的，其一，王德真是裴炎的舅舅；其二，王德真任豫王僚佐相当长的时间（至少六年），与豫王关系密切；其三，裴炎和王德真都是有影响力的大臣，并且都参加了废黜中宗，改立睿宗的政变。我们可以看出，豫王集团有相当的政治影响力。

中宗被流放以后，一直到圣历元年（698），才又被武则天召还东都，立为皇太子。流放之时中宗二十八岁，回到长安时已经四十三岁。而原来被定为皇嗣的李旦，再次降封为相王。李旦因为在长安长期特殊的政治地位，在他身边聚集了姚崇、朱敬则等大臣，具有很强的政治势力。

神龙元年（705）正月，南朝宰相张柬之等联合各种政治力量，在东都洛阳发动政变，逼武则天下台，迎中宗监国，总司庶政[6]。不久，已经五十岁的中宗再次即皇帝位，二月甲寅，复国号为唐。中宗复辟以后面临的政



治局面是非常复杂的。

实际上，中宗在外地流放长达十五年，在这十五年中，长安拥护李唐皇室的力量，大多是以原来的皇嗣，也就是中宗的弟弟李旦为旗帜的⑦。相王府的政治势力经过长期的培植，非常强大。面临着强大的相王集团和与相王关系密切的宰相功臣集团的威胁，被长期流放的中宗在都城并没有多少政治力量可以依靠，为了加强自己的政治力量，中宗与自己的妻族韦氏和残存的武氏势力相结合，形成了一个韦武集团，和真正代表李唐皇室利益的相王集团相对抗⑧。

很多学者都注意到，中宗是一个极端佞佛的君主⑨，但是对中宗佞佛的原因，见解却不相同。傅升岐在《唐中宗与法门寺》中认为：中宗笃信佛教，大操大办佛事，神龙元年（705）诏道亮禅师与法席宗师十八人入长安大内坐夏安居，证明中宗"秉承父辈高宗、武后之后，是一个极力推崇佛教的皇帝"，而中宗崇佛的原因是盛唐的政治、经济基础的巩固给他崇佛创造了良好的社会环境⑩。中宗崇佛当然有当时的政治经济基础，但是在同一政治经济基础上，并不一定就产生相同的宗教政策，而且也不能揭示问题的实质。史丹利·外因斯坦（Stanley Weinstein）将中宗佞佛的原因归结为中宗的个人信仰，有一定的启发意义，但是也没有看到问题的实质。作为统治者，中宗很显然在崇佛中渗入了政治的动机，这才是中宗崇佛的根本原因。

既然和武韦势力联合，就要延续以前武则天时代的政策，中宗虽然在名号上进行了一些改革，但是实际上对武则天的政策没有进行丝毫的改变。武氏和韦氏都是崇佛的家族，实行崇佛政策可以拉拢武韦⑪。同时，中宗可以利用宣扬佛教树立自己的法王形象，得到佛教徒的支持，实际上，中宗在复辟的政治斗争中，就得到了法藏等人的支持。史载法藏是由于武则天舍住宅为太原寺时度僧才出家受沙弥戒（只受十戒，还不是正式的比丘）的⑫，在他还是沙弥的时候，就受到了武则天的赏识，万岁通天元年（696）受诏宣讲《华严经》，传说"感白光昱然自口而出，须臾成盖"，武则天于是命京都十大高僧为他授满分戒(具足戒)。在五王政变、中宗复

辟的政治斗争中，法藏再一次站对了位置，他积极参加了这次政治事件，“内弘法力，外赞皇猷。妖孽既歼，策勋斯及，赏以三品，固辞固授”[13]。而且法藏在中宗复辟的时候，正是中宗旧宅所立大荐福寺的寺主，这一点颇耐人寻味。关于荐福寺与中宗的关系，本文后面将进行论述。

中宗神龙、景龙年间，大肆崇佛，包括大规模修建佛教寺院、利用内道场进行佛教活动，邀请大量高僧到长安洛阳供养、支持大规模译经活动、供养佛指舍利[14]，等等。可以说，中宗的崇佛举动，比武则天时代毫不逊色。

这一时期，在中宗崇佛的气氛下，很多僧人从地方上来到长安，有的希望能够受到皇帝的重视，从而出人头地，成为一代名僧；也有的希望可以借此机会，好好学习一下，提高自己的修行。这里面就包括著名的僧人鉴真，《宋高僧传》卷一四《唐扬州大云寺鉴真传》云：“释鉴真，姓淳于氏，广陵江阳县人也。……属天后长安元年，诏于天下度僧，乃为息慈配住本寺，后改为龙兴。殆中宗孝和帝神龙元年，从道岸律师受菩萨戒。景龙元年，诣长安。至二年三月二十八日，于实际寺依荆州恒景律师边得戒。虽新发意，有老成风。观光两京，名师陶诱。”[15]鉴真所依之道岸，是文纲的高足，也是为中宗整修大荐福寺之人。又，文纲本人，也与中宗有莫大的联系[16]。而后来鉴真所跟随的恒景，也是文纲的高足，为中宗所重视，此点后文将具体谈到。所以可以说，鉴真来长安，与当时中宗重视佛教的政治气氛有密切的关系。又比如法明，“本荆楚人也。博通经论，外善群书，辩给如流，戒范坚正。中宗朝入长安，游访诸高达”[17]。

中宗佞佛有其政治动机，也要有可以利用的宗教资本，中宗本人原本与佛教有着密切的关系，这种关系既是中宗崇佛的原因，也是中宗崇佛的有利条件。

二、李显与玄奘:中宗的佛教因缘

唐中宗在历史上可能是一个没有留下多少丰功伟绩的皇帝,但是他与佛教的密切关系,在唐代佛教史上却是极其特殊的。从出生起,中宗就与佛教有着不解之缘。唐代僧人慧立、彦悰在《大慈恩寺三藏法师传》中,不厌其烦地记载了玄奘与佛光王(后来的中宗)的有关情况[13]:

〔显庆元年,656〕冬十月,中宫在难,归依三宝,请垂加祐。法师(时住大慈恩寺)启:"圣体必安和无苦,然所怀者是男,平安之后愿听出家。"当蒙敕许。其月一日,皇后施法师衲袈裟一领,并杂物等数十件。……

表进已。倾闻有敕令使报法师:"皇后分娩已讫,果生男,端正奇特,神光满院,自庭烛天,朕欢喜无已,……必不违所许,愿法师护念。号为佛光王。"法师进贺曰:"……且帝子之降,出处斯在,法王之任,高尚弥隆。……"

佛光王生三日,法师又进表曰:"……岂直喜圣后之平安,实亦欣如来之有嗣。伏愿不违前敕,即听出家。移人王之胤,为法王之子,披著法服,制立法名,授以三皈,列于僧数。……"当即受三皈依,服袈裟,虽保傅养育,所居常近法师。

十二月五日,〔佛光王〕满月,敕为佛光王度七人,仍请法师为王剃发,法师进表谢曰:"沙门玄奘言。昨奉恩旨,令玄奘为佛光王剃发,并度七人。所剃之发则王之烦恼落也,所度之僧则王之侍卫具也。……"

其日,法师又重庆佛光王满月,并进法服等。……

〔显庆〕二年春二月,驾幸洛阳宫。法师亦陪从。并翻经僧五人、弟子各一人,事事公给。佛光王驾前而发,法师与王子同去,余僧居后。既到,安置积翠宫。……

冬十一月五日,佛光王晬日,法师又进法衣一具上佛光王。表

曰："伏愿王子万神拥护，百福扶持，……绍隆三宝，摧伏四魔，行菩萨行，继如来事。"

《慈恩传》为什么如此不齐笔墨地描写玄奘与李显出生及其后的关系呢？这是值得我们考虑的一个问题。《慈恩传》是玄奘弟子颂扬玄奘功绩的书，在慧立、彦悰看来，在佛光王出生一事上，玄奘是有莫大的光荣的。在传播佛法的过程中，玄奘认识到要"弘扬佛法"，必须得到帝王和朝廷的支持。显庆元年正月，玄奘乘着高宗重臣薛元超、李义府来谒问的机会，请他们转奏高宗，请简派大臣监阅、襄理译事，又请高宗撰写慈恩寺碑文。不久，朝廷将高宗御制大慈恩寺碑文遣使颁寺。也就是在这一年，武则天怀孕，玄奘又祈祷保佑，并且请恩准所产男孩出家为僧，得到高宗和武则天的同意，赐婴儿"佛光王"称号。玄奘之请高宗简派大臣监阅、襄理译事，撰写慈恩寺碑文和祈祷保佑武则天母婴并且请恩准所产男孩出家为僧这两件事情，都是为了传扬佛法而借助王权的典型例子，以前学者们都注意到了前者的意义，其实后者也很有典型性[19]。

这位出生之后就被高宗封为"佛光王"的婴儿，就是以后的中宗。在此后七八年里，李显应该就在玄奘的教育影响之下，一直到麟德元年（664）玄奘去世。这种经历，将来必然会成为中宗可资利用的政治资本。佛法借助王权弘扬，反过来，王权统治也借助佛法巩固。中宗"佛光王"称号的意义，到了中宗神龙元年复辟之后，充分显现出来。中宗出生的日期，十一月五日，也就成为不同寻常的日子，在中宗复辟以后，具有重要的政治意义，是要隆重庆祝的[20]。

中宗复辟以后，马上就把自己的师傅，在佛教界极具号召力的玄奘提出来加以褒扬。《开元释教录》卷八记："其佛光王，即中宗孝和皇帝初生之瑞号也。〔中宗〕创登皇极，〔神龙元年〕敕为法师（玄奘）于两京各置一佛光寺，并度人居之。其东都佛光寺即法师之故宅也。复内出画影，装之宝轝，送慈恩寺翻译堂中，追谥法师称大遍觉。"值得注意的是，中宗在



两京建立的纪念玄奘的寺院，名字就叫“佛光寺”，与其说是纪念玄奘，还不如说是纪念自己与玄奘的关系，以及强调自己“佛光王”的法王身份。

《唐诗纪事》卷九记：“景龙二年……九月，〔中宗〕幸慈恩寺塔，上官氏献诗，群臣并赋。”[21]同赋诗者有上官婉儿（或做崔湜）、李峤、赵彦昭、郑愔、刘宪、李乂，诗见《文苑英华》卷一七八。又有宋之问、李适、张锡、萧至忠、李迥秀、岑羲、崔日用、卢藏用、马怀素、薛稷、毕乾泰、辛替否、王景、解琬、麴瞻、樊忱、孙佺、李从远、周利用、杨廉、张景源、李恒，诗分见于《唐诗纪事》卷九、卷一〇、卷一二。按《唐会要》卷四八：“慈恩寺内浮图，永徽三年沙门玄奘所立。”[22]《长安志》卷八记载略同。《大慈恩寺三藏法师传》卷七记载：为了修建此塔，玄奘亲自“担运砖石”，首尾二周，功业斯毕。

中宗与玄奘的特殊关系使得他对于玄奘的弟子也是非常的礼遇。这也不难理解，从某种意义上讲，中宗幼时出家，也是拜在玄奘门下的，自然与玄奘弟子有了更多的亲近理由。比如玄奘的弟子利涉，“中宗最加钦重”。[23]

中宗与佛教以及玄奘的特殊关系，是中宗崇佛的信仰背景。王法对佛法的利用，是中宗崇佛的政治动机。中宗对佛教的利用，还表现在他与其长安旧宅的关系上。

神龙元年初中宗复辟后，并没有马上离开洛阳，而是一直等到神龙二年十月戊戌，车驾才再次回到西京长安。十一月乙巳，大赦天下。很多原在洛阳的高僧，就随驾回到长安，比如义净。就在中宗回驾长安之前，洛阳的僧俗势力极力挽留，希望中宗能够留在洛阳。在挽留的队伍中，佛教僧侣表现得非常积极。《宋之问集校注》卷七表《为东都僧等请留驾表》云：“臣僧某等言：臣伏见某月日敕，以今月九日，将幸长安，东都道俗，不胜攀恋。……”宋之问此表就是在中宗移驾长安之际为洛阳僧人写的挽留文章[24]。

三、长安荐福寺：
英王旧宅的地位和崇佛的作用

唐中宗是从亲王进为太子，再即位为皇帝的。他以前的王宅就因此具有了相应的政治功能。在中宗复辟以后，很好地利用了英王（即中宗）旧宅这一政治资源。

《唐两京城坊考》卷二西京开化坊条记载：

> 半以南，大荐福寺。寺院半以东，隋炀帝在藩旧宅，武德中赐尚书左仆射萧瑀为西园。后瑀子锐尚襄城公主，诏别营主第。主辞以姑妇异居有关礼则，因固陈请，乃取园地充主第。又辞公主棨戟，不欲异门，乃并施瑀之院门。襄城薨后，官市为英王宅。文明元年，高宗崩后百日，立为大献福寺，度僧二百人以实之。天授元年，改为荐福寺。中宗即位，大加营饰。自神龙以后，翻译佛经并于此寺[25]。

单单从这里的记载，我们丝毫看不出其中有什么玄妙之处，但是实际上，这里面隐含着极其丰富的政治内涵。大荐福寺的变迁，生动地反映了从中宗第一次即位到唐玄宗上台的政治变迁。

嗣圣元年（684），中宗第一次即位，不久便被武则天联合拥护相王李旦的裴炎、王德真等推翻。同年二月，睿宗李旦第一次即位，改元文明。九月，又改为光宅。这三个年号的更改都在同一年，即684年。睿宗即位后一个月，以纪念高宗百日忌辰为由，将中宗开化坊旧宅改建为大献福寺。九月，又将英王旧府材石运去修建新设立的右肃政台。据《唐会要》卷六〇《御史台》上云："光宅元年九月五日，改为左肃政台，专管在京百司及监军旅；更置右肃政台，其职员一准左台，令按察京城外文武官僚。以中宗英王府材石营之，殿中御史石抱贞缮造焉。"[26]中宗刚刚下台不过数月，就在英王宅上改建大献福寺，后又用拆除英王府得到的材石去修



建其他建筑，何等生动地反映了政治斗争的残酷。

天授元年(690)，在武则天改唐为周之际，改大献福寺为荐福寺。虽然大荐福寺的建立是在中宗政治失败的情况下被夺宅而建的，但是经过睿宗、武后十多年的统治时期，荐福寺已经成为一个很大的佛教寺院，何况中宗与佛教关系非常密切，所以在中宗复辟以后，便扶持大荐福寺成为长安甚至全国最为重要的佛教寺院。这中间当然有大荐福寺是中宗在藩时旧宅的原因，同时又是中宗利用佛教为自己树立政治权威的手段。

神龙二年十月，在回驾长安前后，中宗就开始着手整修大荐福寺了。《宋高僧传》卷一四《唐光州道岸传》记载：

> 孝和皇帝精贯白业，游艺玄枢，闻而异焉。遣使征召，前后数介。然始入朝，与大德数人同居内殿，帝因朝暇，躬阅清言。虽天眷屡回，而圣威难犯，凡厥目对，靡不魂惊，皆向日趋风，灭听收视。岸人望虽重，僧腊未高，犹沦居下筵，累隔先辈。惜帝有轮王之位，不起承迎，以吾为舍那之后，晏然方坐。皇帝睹其高尚，伏以尊严，偏赐衣钵，特彰荣宠。因请如来法味，屈为菩萨戒师，亲率六宫，围绕供养。仍图画于林光宫。……所历都白马、中兴、庄严、荐福、罔极等寺，纲维总务，皆承敕命，深契物心，天下以为荣，古今所未有。中宗有怀罔极，追福因心，先于长安造荐福寺。事不时就，作者烦劳，敕岸与工部尚书张锡同典其任。广开方便，博施慈悲，人或子来，役无留务，费约功倍。帝甚嘉之，频邀赏锡[27]。

在中宗回驾长安前后，在长安的寺院建设中，不只是包括大荐福寺，还有其他的一些佛寺，比如长安奉恩寺，也生动地反映了王权与佛法的密切关系。《宋高僧传》卷三《唐京师奉恩寺智严传》记：

> 释智严，姓尉迟氏，本于阗国质子也，名乐。受性聪利，隶鸿胪寺，授左领军卫大将军上柱国，封金满郡公，而深患尘劳，唯思脱屣。神龙二年五月，奏乞以所居宅为寺，敕允，题榜曰奉恩是也。相次乞舍官入道，十一月二十四日墨制听许。景龙元年十一月五日，孝和帝诞节剃染。寻奉敕于此寺翻经，多证梵文，诸经成部，严有力焉[28]。

应该指出的是，在中宗即将从洛阳迁回长安之际，尉迟乐舍宅为寺，并且选择在中宗生日（即佛光王诞辰）出家为僧，不能不说带有政治的色彩。一方面，这是对中宗佛光王形象宣传的一种贡献；另一方面，智严通过这种手段加强了西域于阗和唐朝的关系。此后不久，便有于阗名僧实叉难陀来长安的事件发生，这两个事件时间相临如此紧凑，以智严的于阗王子身份和实叉难陀在佛教界的地位，这两个事情定然是相关而发生的。可以说，在宣传中宗与佛教的密切关系上，于阗发挥了重要的作用。

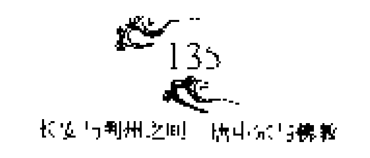
中宗回到长安以后，继续重视大荐福寺的建设。其中最重要的事情，是景龙元年（707）由宫人出钱，在荐福寺南安仁坊西北，建造了小雁塔。小雁塔是一座十五层砖塔，高三百尺，规模相当庞大。这显然是中宗皇帝崇佛政策影响的结果，同时也是因为这里是中宗旧宅的缘故[29]。长安的王宅与寺院有着密切的关系，在旧的王宅上面建立的寺院，往往会受到该王的重视，特别是该王登上皇帝宝座之后。比如，睿宗（相王）旧宅安国寺，在长乐坊，原来是安国相王宅，相王登基为睿宗皇帝，建为安国寺，以本封为名。《资治通鉴》卷二一〇睿宗延和元年七月条记："有相者谓同中书门下三品窦怀贞曰：'公有刑厄。'怀贞惧，请解官为安国寺奴；敕听解官。"窦怀贞此举其实是一种表忠心的手段，所以不久之后，睿宗马上又任命他为宰相[30]。

中宗多次巡幸大荐福寺。《旧唐书》卷七《中宗本纪》记载：

〔神龙三年四月庚寅〕，幸荐福寺，曲赦雍州。

〔景龙〕三年春正月丁卯，黄雾四塞。癸酉，幸荐福寺。

中宗到荐福寺，多少有些荣归故里的意思，比如"曲赦雍州"是皇帝们荣归故里经常采用的一种赏赐手段，同时这也是很好的政治宣传的手段。另外，对于以前自己的王府旧僚，通常也会给予特殊的照顾，《旧唐书》没有记载，但是我们在随行的文人写的诗中找到了证据。《文苑英华》卷一七八刘宪《幸大荐福寺应制》诗中有"佳哉藩邸旧，赫矣梵宫新"，"其幢延



故吏，大觉拯新人”两句。从这首诗中，我们可以得知，中宗“甚懽延故吏”，对自己以前的王府僚佐给予了照顾和提拔。其实这是一种唐前期经常出现的政治现象，是王府在唐前期政治中具有重要影响力的反映。

出于加强自己地位的目的，中宗也拉拢文学之士。《唐诗纪事》卷九记载：

> 初，中宗景龙二年，始于修文馆置大学士四员，学士八员，直学士十二员，象四时、八节、十二月。于是李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立为大学士，[李]适、刘宪、崔湜、郑愔、卢藏用、李乂、岑羲、刘子玄为学士，薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言、沈佺期、阎朝隐为直学士。又召徐坚、韦元旦、徐彦伯、刘允济等满员。其后被选者不一。凡天子飨会游豫，唯宰相及学士得从，……帝有所感，即赋诗，学士皆属和，当时人所钦羡。然皆狎猥佻佞，忘君臣礼法，惟以文华取幸。若韦元旦、刘允济、沈佺期、宋之问、阎朝隐等，无他称。”㉛

应该指出的是，这些文学名家，在中宗倒台以后，绝大部分受到了睿宗一系的严厉打击，很多人死于非命。比如宋之问，《旧唐书》本传记载：“睿宗即位，以之问尝附张易之、武三思，配徙钦州。先天中，赐死于徙所。”当然，这里面也有一些人和睿宗关系密切，比如薛稷、徐彦伯等，都是睿宗为相王时的重要僚佐，所以能够在睿宗即位后得到重用。其他例如李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立、崔湜、郑愔、岑羲等等，都受到了睿宗一系的打击。

中宗巡幸荐福寺，也是率领着大量当时著名的文人去的，这些文人包括李峤、赵彦昭、宋之问、郑愔、刘宪、李乂等。于是这些御用文人们给我们留下了大量的奉和幸大荐福寺诗，这些诗中除了歌颂荐福寺本身之外，其实是对中宗的歌颂，特别是着重指出中宗和佛教之间的关系。比如，赵彦昭《幸大荐福寺应制》云：

> 瑶池龙飞后，金身佛现时。千花开国界，万善累皇基。
> 北阙承行幸，西园属主持。天衣拂旧石，王舍起新祠。
> 刹凤迎琱辇，幡虹驻彩旗。同沾小雨润，窃仰大风诗。

宋之问诗云：

香刹中天起，宸游满路辉。乘龙太子去，驾象法王归。

殿饰金人影，窗摇玉女扉。稍迷新草木，遍识九庭闱。

水入禅心定，云从宝思飞。欲知皇劫远，初拂六铢衣。

这些诗句中，透露着很多政治内涵。“瑶池龙飞后，金身佛现时”，“天衣拂旧石，王舍起新祠”，“乘龙太子去，驾象法王归”，都是对唐中宗与佛教和荐福寺渊源的直接歌颂。中秦雁先生曾经对这些文人到荐福寺的事情进行探讨，但是他的文章着眼于全面了解长安寺院的功能和性质，没有探讨中宗朝政治，所以认为“文人官僚游览、聚会、写作、交流是荐福寺的一项主要的社会活动，盛唐时期，这些活动是以皇帝为中心”[32]。

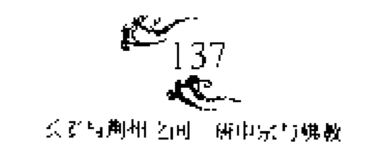
中宗对荐福寺的特殊重视，表现在很多方面。首先，邀请了大量的有名高僧来大荐福寺居住，借以提高与自己极有渊源的大荐福寺的地位。这些名字如雷贯耳的高僧包括：

义净：“〔神龙〕二年，〔义〕净随驾归雍京，置翻经院于大荐福寺，居之。”[33]

实叉难陀：“长安四年，又以母氏衰老，思归慰觐，表书再上，方俞，〔武则天〕敕御史霍嗣光送至于阗。暨和帝（中宗）龙兴，有敕再征。景龙二年，达于京辇，帝屈万乘之尊，亲迎于开远门外。倾都缁侣，备幡幢导引。仍饰青象，令乘之入城，敕于大荐福寺安置。”[34]

僧伽：“……中宗孝和帝景龙二年，遣使诏赴内道场，帝御法筵言谈，造膝占对休咎，契若合符。仍褒饰其寺曰普光王。四年庚戌，示疾，敕自内中往荐福寺安置。三月二日，俨然坐亡，神采犹生，止瞑目耳。……昔在长安，驸马都尉武攸暨有疾，伽以澡罐水噀之而愈，声振天邑。……中宗敕恩度弟子三人，慧岸、慧俨、木叉各赐衣盂，令嗣香火。”当僧伽的重病不治的时候，中宗安排他从宫中搬出来，去荐福寺——原来的中宗在藩旧宅——安置，从面表示了自己对僧伽的重视[35]。

法藏：崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》云：“景龙二



年中，夏悯雨，命藏集百法师于荐福寺以法祷之。近七朝，遽致滂沱，过十夜皆言浃洽。”值得我们注意的是，法藏在中宗复辟以前，就是荐福寺的寺主，并且参与了支持中宗复辟的政治斗争，深得中宗的尊崇。

其次，中宗刻意扶植大荐福寺成为当时长安乃至整个唐朝的译经中心，译经的规模也达到了相当大的程度。政治干预译经，在中古中国是一种常见的现象。高宗时，长安的译经中心是大慈恩寺，这是他为母亲所建立的；但是到了武则天时代，在武则天的支持之下，前身是武则天外家旧宅的崇福寺成为长安的译经中心，崇福寺原本是太原寺，太原王就是武则天父亲追加的本封。长安译经中心的变化，生动地反映了政治的变迁[36]。

唐中宗为义净在大荐福寺设立译经院，敕命翻译《浴象功德经》、《毗奈耶杂事》、《三众戒经》等二十部经典。《开元释教录》卷九记载：义净在大荐福寺翻译《浴象功德经》的时候，参加的助译人员有吐火罗沙门达磨末磨、中印度沙门拔弩证梵义，罽宾沙门达磨难陀证梵文，居士东印度首领伊舍罗证梵本，沙门慧积、居士中印度李释迦度颇多等读梵本，沙门文纲、慧沼、利贞、胜庄、爱同、思恒等证义，沙门玄伞、智积等笔受，居士东印度瞿昙金刚、迦湿弥罗国王子阿顺等证译，修文馆大学士特进赵国公李峤、兵部尚书逍遥公韦嗣立、中书侍郎赵彦昭、吏部侍郎卢藏用、兵部侍郎张说、中书舍人李乂、苏颋等二十余人次文润色。左仆射舒国公韦巨源、右仆射许国公苏瓌等监译、秘书大监嗣虢王邕监护。可以说是人才毕至，组织庞大。

唐中宗的大规模崇佛活动树立了自己在佛教界的影响，同时也树立了自己法王的形象，得到了很多崇佛人士的支持。

中宗也利用自己的政治地位，介入佛教内部的事务，发挥自己的影响力。《宋高僧传》卷九《唐京师兴唐寺普寂传》云：“释普寂，姓冯氏。蒲州河东人也。……初闻神秀在荆州玉泉寺，寂乃往师事，凡六年。神秀奇之，尽以其道授焉。久视中，则天召神秀至东都论道，因荐寂，乃度为僧。及秀之卒，天下好释氏者，咸师事之。中宗闻秀高年，特下制令普寂代本师统其法众。”[37]《宋高僧传》卷一四《唐光州道岸传》云：“初，岸本文纲律师高

足也，及孝和所重，其道克昌。以江表多行《十诵律》，东南僧坚执罔知《四分》。岸请帝墨敕执行南山律宗。伊宗盛于江淮间者，岸之力也。”[38]这两个例子，是政治影响佛教的典型例子，道岸通过借用唐中宗的政治权力，将江南盛行《十诵律》的状况扭转过来，使得自己一派的南山律宗得以传播。

中宗还开创试僧制度，《宋高僧传》卷一五《唐越州称心寺大义传》云：“属中宗正位，恩制度人，都督胡元礼考试经义，〔大义〕格中第一。”[39]

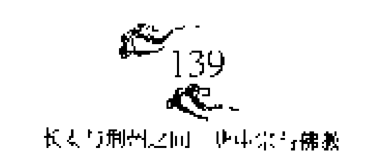
四、从荆州到长安：
中宗内道场与荆州僧人的大量引入

对自己王府旧宅所建大荐福寺的重视和扶植，是中宗崇佛的手段之一，也是中宗时佛教的特征之一。中宗崇佛的另一个重要特点就是对荆州僧人的格外重视，这是和中宗特殊的经历相关联的。

我们强调荆州僧人，并不是说他们在中宗朝的佛教活动中处于主导地位，而是要指出其不同寻常地受到的礼遇。在《宋高僧传》中提到的被中宗邀请入京的僧人中，荆州僧人占了很重要的一部分。比如：

荆州白马寺玄奘：“释玄奘，江陵人也。……与道俊同被召，在京二载。景龙三年二月八日，孝和帝于林光殿解斋，时诸学士同观盛集。奘等告乞还乡，诏赐御诗，诸学士大僚奉和。中书令李峤诗云：‘三乘归净域，万骑饯通庄。就日离亭近，弥天别路长。荆南旋杖钵，渭北限津梁。何日纡真果，重来入帝乡？’中书舍人李乂云：‘初日承归旨，秋风起赠言。汉珠留道味，江璧返真源。地出南关远，天回北斗尊。宁知一柱观，却启四禅门。’更有诸公诗送，此不殚录。”[40]

荆州碧涧寺道俊：“释道俊，江陵（荆州江陵）人也。住枝江碧涧精舍，修东山无生法门，即信、忍二祖号其所化之法也。勤洁苦行，迹不出寺，经



四十余载。窜迹人远，莫敢请谒者，唯事杜默。如是声闻于天，天后、中宗二朝崇重高行之僧，俊同恒景，应诏入内供养。至景龙中求还故乡，帝赐御制诗，并奘、景同归枝江，卒于本寺焉。”[41]

荆州玉泉寺恒景：“释恒景，姓文氏，当阳（荆州当阳）人也。……自天后、中宗朝，三被诏入内供养为受戒师。以景龙三年奏乞归山，敕允其请。诏中书、门下及学士于林光宫观内道场设斋。先时追召天下高僧兼义行者二十余人，常于内殿修福，至是散斋，仍送景并道俊、玄奘各还故乡。帝亲赋诗，学士应和，即中书令李峤、中书舍人李乂等数人。时景等捧诗振锡而行，天下荣之。”[42]

荆州江陵府法明：荆楚人，中宗朝入长安，游访诸高达，并且参与了禁止《化胡经》的讨论[43]。

荆州当阳山度门寺神秀：“则天太后闻之，召赴都，肩舆上殿，亲加跪礼。内道场丰其供施，时时问道。敕于昔住山置度门寺，以旌其德。时王公已下，京邑士庶兢至礼谒，望尘拜伏，日有万计。洎中宗孝和帝即位，尤加宠重。……秀以神龙二年卒，士庶皆来送葬，诏赐谥曰大通禅师。又于相王旧邸造报恩寺，岐王范燕国公张说、征士卢鸿各为碑诔。服师丧者，名士达官不可胜纪。门人普寂、义福并为朝野所重，盖宗先师之道也。”[44]

慧安：禅宗北宗的重要僧人，“荆州支（枝）江人也。……殆中宗神龙二年九月，敕令中官赐紫袈裟并绢，度弟子二七人。复诏安并静禅师入中禁受供施。三年，赐摩纳一副，便辞归少林寺。至景龙三年三月〔去世〕。”[45]

在这些僧人里面，神秀和恒景是在武则天时代就受到重视的，其他则是在中宗朝受诏来到京师的。神秀是在神龙元年在洛阳去世，并没有随中宗到长安。慧安长期在荆州地区修行，并且非常巧合的是，他也是荆州枝江人。

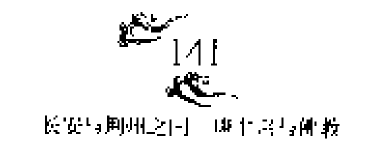
为什么荆州僧人格外受到中宗的礼遇呢？如果我们看一下中宗自己的经历，就不难理解了。中宗在外流放十余年，这十余年他是在均州和房州度过的，而且在空暇无聊之际，经常以念诵佛经打发时间[46]。但是，由于

中宗是处在监禁之中，受到空间的限制，所以能够接触到的佛教信息非常有限。但是，房州和荆州同属山南东道，地理位置相去不远。对于房州附近的荆州僧界，中宗还是应该有所了解的；对于荆州地区的著名僧人，应该还是有所耳闻，甚至接触的，比如禅宗北宗的神秀以及道俊等人。对于荆州地区佛教界的熟悉，应该是中宗登基以后邀请很多的荆州僧人到长安去的重要原因。同时，这一地区是禅宗北宗的重要根据地，所以中宗与禅宗北宗也就有了更加接近的理由。早期禅宗史书《楞伽师资记》的作者净觉，即中宗韦皇后之弟。王维《大唐大安国寺故大德净觉师塔铭》记载："禅师法名净觉，俗姓韦氏，孝和皇帝庶人之弟也。" 净觉是一个禅宗北宗的和尚，而且曾经师事神秀，足以说明韦氏与佛教的关系。中宗是一个极受韦后影响的人，相信自然是倾向禅宗北宗的。由此我们看到，中宗对北宗的神秀、慧安等高僧是格外礼遇的。

《旧唐书》卷一一五《崔光远传》记："崔光远，滑州灵昌人也。本博陵旧族。祖敬嗣，好樗蒱饮酒。则天初，为房州刺史。中宗为庐陵王，安置在州，官吏多无礼度，敬嗣独以亲贤待之，供给丰赡，中宗深德之。及登位，有益州长史崔敬嗣，既同姓名，每进拟官，皆御笔超拜之者数四。后引与语，始知误宠。"

《旧唐书》卷一九〇《张知謇传》又记："初，知謇为房州时，中宗以庐陵王安置房州，制约甚急。知謇与董玄质、崔敬嗣相次为刺史，皆保护，供拟丰赡，中宗德之。及神龙元年，中宗践极，自贝州追知謇为左卫将军，加云麾将军，封范阳郡公。"《旧唐书》卷七《中宗纪》记："〔中宗复辟以后，宣布〕诸州百姓免今年租税，房州百姓给复三年。"从这些记载来看，中宗对于自己被囚禁了十余年的房州官民相当关照。对于附近的僧人们，中宗给予特殊的照顾也就不足为奇了。

大量荆州僧人进入长安，成为中宗长安内道场的重要组成人员[47]。中宗神龙元年即位以后，"追召天下高僧兼义行者二十余人，常于内殿修



福"[48]。《宋高僧传》卷八《唐越州云门寺道亮传》记载:"神龙元年,孝和皇帝诏亮与法席宗师十人,入长乐大内坐夏安居。"张弓先生在探讨唐代内道场的时候,认为由于内道场的存在,形成了内道场僧团,他们"既是帝室崇佛的产物,同时也是唐廷政争的产物"。他认为第一个这样的内道场僧团是为武则天夺权服务的以薛怀义为首的僧团,第二个内道场僧团出现在中宗神龙年间,主要成员是僧慧范、法藏、慧珍、万岁、广清等十一人。其实这些人都是中宗复辟的功臣,所以受到了很高的礼遇[49]。可以说,内道场是中宗的重要宣传的工具,内道场僧团是中宗重要的政治力量。

应该指出的是,中宗时期,长安内道场和洛阳内道场的组成人员是不尽相同的。中宗回到长安以后,内道场继续存在。我们统计进入长安内道场的僧人,有案可稽的有文纲、义净、法藏、僧伽、道岸、道亮、法藏、恒景、道俊、玄奘、慧安、静禅师等人,其中恒景、道俊、玄奘、慧安都与荆州,特别是与枝江有关系。从上面所引的僧传我们可以知道,恒景、道俊、玄奘三人,都是荆州僧人,并且是在景龙元年一起被征入内道场的,又一同在景龙三年(709)二月八日要求归山,中宗同意后,二人一起回到了枝江。可以说,荆州僧人对于中宗长安内道场的组成和散斋,都起着重要的作用。

为什么在景龙三年中宗让这些荆州僧人回家呢?我们不能单单从内道场僧人要求归山来理解,即使走了一批僧人,中宗仍然可以再征召一些其他僧人。内道场的结束,也是和中宗朝的政治斗争形势相联系的。

对于中宗的佞佛政策,很多官员是强烈反对的,特别是坚决要求彻底改变武周残留政治势力和消除武周政策、恢复太宗体制的政治力量而言,更是不能允许的。景龙二年到三年,反对佞佛的呼声愈演愈烈,给中宗形成了重大的压力。特别是拥护相王李旦、反对韦武势力的姚崇等著名大臣,都极端反对中宗佞佛,这使得中宗也感到了压力,内道场的解散,很可能就是在这种政治背景下产生的。《资治通鉴》卷二〇八景龙元年九月条记:

银青光禄大夫、上庸公、圣善·中天·西明三寺主慧范于东都作

圣善寺、长乐坡作大像，府库为之虚耗。上及韦后皆重之，势倾内外，无敢指目者。戊申，侍御史魏传弓发其奸赃四十余万，请置极法。上欲宥之，传弓曰："刑赏国之大事，陛下赏已妄加，岂宜刑所不及！"上乃削黜慧范，放于家。

同书卷二〇九景龙二年七月条记[50]：

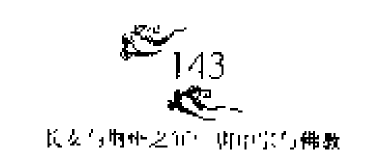
甲午，清源尉吕元泰上疏，以为："边境未宁，镇戍不息，士卒困苦，转输疲弊，而营建佛寺，日广岁滋，劳人费财，无有穷极。昔黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武惟以俭约仁义立德垂名，晋、宋以降，塔庙竞起，而丧乱相继，由其好尚失所，奢靡相高，人不堪命故也。伏愿回营造之资，充疆场之费，使烽燧永息，群生富庶，则如来慈悲之施，平等之心，孰过于此？"疏奏，不省。

……上及皇后、公主多营佛寺。左拾遗京兆辛替否上疏谏，……疏奏，不省。

同书卷二〇九景龙三年二月条记：

〔宰相〕韦嗣立上疏，以为："比者造寺极多，务取崇丽，大则用钱百数十万，小则三五万，无虑所费千万以上，人力劳弊，怨嗟盈路。佛之为教，要在降伏身心，岂雕画土木，相夸壮丽！万一水旱为灾，戎狄构患，虽龙象如云，将何救哉！……。"上弗听。

虽然《资治通鉴》把韦嗣立上疏系在景龙三年三月条，但是事情实际上是发生在一月。《唐会要》卷四八《议释教》下云："〔景龙〕三年正月二十七日，宴侍臣近亲于梨园，因问以时政得失。绛州刺史成钰对曰：'夫释教之设，以慈悲为主，盖欲饶益万姓，济牧群生。若乃邃宇珍台，层轩宝塔，耗竭府库，劳役生人，惧非菩萨善利之心，或异如来大悲之旨。……'中书令萧至忠奏曰：'方今百姓贫乏，边境未宁，府藏内空，仓廪不实，诚宜节财用之费，省土木之功，务存农事，爱惜人力，寺观之役，实可且停。成钰之言，伏希采纳。'兵部尚书同中书门下三品韦嗣立上疏曰：（内容大体和



《通鉴》相同，从略。）”[51]我们可以知道，韦嗣立上疏是在绛州刺史成钰、中书令萧至忠上书的背景下上书的，准确的时间是景龙三年正月二十七日。十天以后，也就是景龙三年二月八日，中宗在无可奈何下让内道场散斋，并且送自己亲近的荆州诸僧回山。

五、余论：中宗、睿宗之际唐朝佛教政策的转变

唐代是一个佛教高度发展的时代，中古佛教总是要和王权结合在一起，于是佛教地位的起伏便随着政治的变迁而发生转换。唐朝统治者自以为是道教教主李耳后代，所以对道教比较优待。武则天为了寻找上台的理论依据，并且在宗教方面打击李唐王室，于是大力崇佛。值得注意的是，武则天被推翻以后，上台的中宗虽然号称是李唐的复辟，但是仍然延续了武则天的崇佛政策，而且有过之而无不及。

唐朝佛教政策的真正变化，是发生在中宗一系倒台、睿宗一系上台以后，最显著的就是玄宗时代。温斯坦认为：“虽然睿宗在位仅三年多的时间，但他却影响深远，因为在这位皇帝的政权下，武后和中宗所实行的近半世纪崇佛的政策被改变了。”[52]我们认为，睿宗之所以采取这一种宗教政策，一方面是为了修正武则天为了适应改唐为周的情况刻意扶植佛教压制与李唐关系密切的道教的政策，标榜自己代表了李唐皇室的真正复兴；另一方面，是为了抵制中宗利用佛教树立自己法王形象，消除中宗在政治上的影响力。总之，佛法与王法总是一对不可分割的孪生兄弟，宗教要依靠王法的扶持来发扬光大，反之，王权也要利用宗教来宣扬自己统治的合法性，维护自己的统治。而且，睿宗对中宗佛教政策的改变，是与其政治上的变革相一致的，在政治上一方面处理冤假错案（如裴炎的平反），一方面改变中宗的一些政策[53]。

中宗、睿宗时期唐朝的佛教政策发生了重要的变化，这是值得我们予以充分注意的。这对于我们理解很多问题很有帮助，否则就会产生一

些偏差。例如，有的学者在谈到中宗的宗教政策时，认为中宗复位，既然是李唐的“中兴”，势必继续尊崇道教，按照儒家的纲常名教把武则天改变的李唐旧制统统复原，但是同时由于他本人崇信佛教，所以采取了不偏不倚的佛教政策[54]。又如，有的学者研究龙门摩崖三佛时，认为确实的开凿时期无法由艺术风格来断定，必须从造像题材和时代背景来作综合考察，因而推测“只有到了武则天时期，才把弥勒升级，抬到主佛的地位。……武则天去世后，中宗复位，由于政见和宗教信仰的改变，这一工程遂半途而废，无人问津了。”[55]汪娟博士在讨论唐朝皇室与弥勒信仰的关系时，对此提出了质疑：“如果我们提出另一个假设——三佛龛在武后晚年宗教信仰改变之后即已停建，似乎也未尝不可。因此仅据中宗停建摩崖三佛的推测之辞来断定中宗抑制弥勒信仰的发展，实无法令人赞同。”[56]其实，根据我们的讨论，唐中宗无疑是一个非常崇佛的皇帝，中宗在复辟以后，并没有改变武则天时期推行的崇佛政策。

唐朝佛教政策的显著变化发生在玄宗即位以后，《唐会要》记载：

> 开元二年正月，姚崇奏言：“自神龙以来，公主及外戚皆奏请度人，亦出私财造寺者，每一出敕，则因为奸滥，富户强丁，皆经营避役，远近充满，损污经蓝。且佛不在外，近求于心，但发心慈悲，行事利益，使苍生安乐，即是佛身，何用妄度奸人，令坏正法？”上乃令有司精加铨择，天下僧尼伪滥还俗者三万人[57]。

> ［同年］二月十九日下敕：“天下寺观，屋宇先成，自今已后，更不得创造。若有破坏，事需条理，仍经所司陈牒检验，先后所详。……”七月十三日敕：“如闻百官家，多以僧尼道士等为门徒往还，妻子等无所避忌，或诡托禅观，祸福妄陈，……自今已后，百官家不得辄容僧尼等至家，缘吉凶要需设斋者，皆于州县陈牒，寺观然后依数听去。”二十九日敕：“佛教者，在于清净，存乎利益，今两京城内，寺宇相望，凡欲归依，足申礼敬。如闻坊巷之内，开铺写经，



公然铸佛。自今已后，村坊街市等不得辄更铸佛、写经为业，须瞻仰尊容者，任就寺礼拜，须经典读诵者，勒于寺赎取，如经本少，僧为写供，诸州寺观亦宜准此。”[58]

开元初年，玄宗锐意改革，宗教政策的转变其实是改革措施中的重要一项。这当然和玄宗个人的宗教信仰有关系[59]，但是我们还应该看到其中的政治动机。

在反佛中最为积极的莫过于睿宗和玄宗两朝的宰相姚崇，从中宗到玄宗，姚崇多次上书要求君主停止佞佛，他认为“今之佛经，罗什所译，姚兴执本，与什对翻。姚兴造浮屠于永贵里，倾竭府库，广事庄严，而兴命不得延，国亦随灭。又齐跨山东，周据关右，周则多除佛法而修缮兵威，齐则广置僧徒而依凭佛力。及至交战，齐氏灭亡，国既不存，寺复何有？修福之报，何其蔑如！梁武帝以万乘为奴，胡太后以六宫入道，岂特身戮名辱，皆以亡国破家。近日孝和皇帝（中宗）发使赎生，倾国造寺，太平公主、武三思、悖逆庶人、张夫人等皆度人造寺，竟术弥街，咸不免受戮破家，为天下所笑。”[60]到了玄宗朝，姚崇的主张终于得到了采纳。对于姚崇反佛的原因，陈祚龙先生认为：“姚崇曾再三指出‘佛在内心’，可知其对佛教尚有根本之了解。然而却因当时出家者众，建寺日多，站在政治立场上看实在影响民生经济很大，故对佛教颇有微词。依本人看，姚崇未必有佛教之信仰，但论者谓其有贡献于佛教亦绝非事实。换言之，其对佛教教理是认同的。但对佛教教制，法令之严饰，则是反对的。”[61]姚崇并不是真的反对佛教本身，而是反对佛教对当时朝廷的危害。完全是出于政治考虑，没有信仰问题。

宗教对于王权而言，只是统治工具，聪明的君主从来都是宗教实用主义者，他们采取的宗教政策，无一例外地反映了他们自己的政治利益。当他们考虑宗教政策的时候，政治的考量，比信仰的考量，所占的分量要重得多。

注释:

① 参见滋野井恬《唐朝的宗教政策》,收入《唐代佛教史论》,京都,平乐寺书店,1973年,64—65页;彭耀、李成栋《中国封建社会中宗教与王权政治的关系》,《世界宗教研究》1993年第3期,50—58页.

② 关于唐太宗与佛教的论文有汤用彤《唐太宗与佛教》,原载《学衡》第75卷,1931年,收入《汤用彤佛教论文集》,北京,中华书局,1983年,11—16页;李埠:《唐太宗与佛教》,《云南民族学院学报》1983年第1期,56—60页。郭绍林《唐太宗与佛教》在观点上有新进展,认为唐太宗在世界观和政治主张上是脱离的,文载《史学月刊》1997年第2期,25—28页。

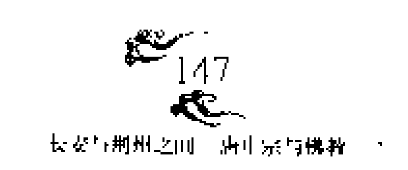
③ 陈寅恪:《武曌与佛教》,原载《中研院史语所集刊》第5本第2分,1935年,收入《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980年,137—155页;A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Napoli 1976;温玉成:《试论武则天与龙门石窟》,《敦煌学辑刊》1989年第1期,119—127页;张乃翥:《从龙门造像史迹看武则天与唐代佛教之关系》,《世界宗教研究》1989年第1期,41—53页;刘曼春:《武则天与佛教》,郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究论文集》,上海人民出版社,1993年,236—244页。

④ 有关唐前期宫廷革命的讨论,参看拙文《唐前期宫廷革命研究》,荣新江师主编《唐研究》第7卷,北京大学出版社,263—288页。有关唐前期王府与政治的关系,参看拙文《相王集团与唐前期政局》(待刊)。

⑤ 《大唐监察御史裴炎故妻刘氏墓志铭》(《全唐文补遗》第3辑18页)云:"夫人讳□□,徐州沛人也。……曾祖轸,齐谏议大夫、高平太守。祖子将,契和州刺史。……父德敏,见任潭州刺史、望都县开国公。……夫人,公职第二女也。……唐显庆五年正月廿六日,卒于兴道坊之第。"又据《旧唐书》卷七七《刘德威附刘审礼传》云:"(德威子审礼平徐敬业之乱)俄而贼败,竟以裴炎近亲,不得叙功,迁位梓州长史。"这里只是说刘审礼为裴炎近亲,语焉不详。《裴炎故妻刘氏墓志铭》便解决了这个问题。《刘氏墓志》云:刘氏曾祖轸、祖子将、父德敏;据《旧传》,刘德威父子将,故与刘德敏为兄弟。所以,刘审礼与裴炎之妻刘氏当为同胞兄妹或姐弟。刘德威子为刘延景;刘延景女为相王(此时改封豫王)李旦妃。所以裴炎在亲戚关系上,与相王非常密切。

⑥ 在这次政变中相王集团有明显的举动,相王与自己的王府司马袁恕己率领南衙禁军以备非常。中宗反倒是被大臣们推到前台的,在政变中处于被动地位。

⑦ 中宗,公元680年为太子,683年为帝,次年废,当年安置房州,698年返回京



帅，他作为储君和皇帝的时间仅有四年。而睿宗李旦，684年为帝，690年降为皇嗣，698年降为王，前后作为皇帝和储君十五年。

⑧ 有关讨论参看唐华全《略论唐中宗时期的政治风云》，《河北学刊》1993年第2期，78—83页；又《试论唐中宗时期的诸武势力》，《中国史研究》1996年第3期，99—109页；拙文《唐前期宫廷革命研究》：《相王集团与唐前期政局》。

⑨ 比如Stanley Weinstein评价中宗"似乎是第一个全心全意卫持佛教的李唐帝王"，见所著 *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, 1987，此据汉译本《唐代佛教——王法与佛法》，台北，佛光文化事业有限公司，1999年，76—78页。

⑩ 傅乐岐：《唐中宗与法门寺》，《文博》1996年第6期，102—106页。但是此文引用史料出现了一点失误，即所用的《宋高僧传》卷八《唐越州云门寺道亮传》（183页）的所谓"长安大内"，其实原文是"长乐大内"。神龙元年中宗是在洛阳，所以不可能诏道亮禅师与法席宗师十八人入长安大内坐夏安居。

⑪ 参看陈寅恪《武曌与佛教》的有关论述。

⑫ 有关法藏的讨论，参看Antonino Forte, "Fazang and Śākyamitra, A Seventh-century Singhalese Alchemist at the Chinese Court," 邢义田主编《中世纪以前的地域文化、宗教与艺术》，台北，史语所，2002年，369—419页。

⑬ 崔致远：《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，《大正藏》第50册，2054号，280—286页。

⑭ 参看傅乐岐《唐中宗与法门寺》。中宗的崇佛在僧传、正史中都留下了大量的记载，本文的重点不是探讨这些现象，所以不一一列举，但是在行文中会根据需要加以叙述。

⑮ ［宋］赞宁撰、范祥雍点校《宋高僧传》，北京，中华书局，1987年，348—349页。

⑯ 《宋高僧传》卷一四《唐京师崇圣寺文纲传》（332—333页）云："景龙二载，中宗孝和皇帝延入内道场行道，送真身舍利往无忧王寺入塔。其年于乾陵宫为内尼受戒。复于宫中坐夏，为二圣（中宗、韦后）、内尼讲《四分律》一遍。中宗嘉尚，为度弟子，赐什物彩帛三千匹，因奏道场灵感之事。六月七日，御札题榜为灵感寺是也。诣寺碑硕德以隶焉。"

⑰ 《宋高僧传》卷一七《唐江陵府法明传》，415—417页。

⑱ ［唐］慧立、彦悰《大慈恩寺三藏法师传》卷九，北京，中华书局，1983年，196—210页。

⑲ 参看杨廷福《玄奘年谱》，北京，中华书局，1988年，263—266页。此年玄奘五十七岁。

⑳ ［宋］计有功著，王仲镛校笺《唐诗纪事校笺》（巴蜀书社，1989年）卷一云："十月帝（中宗）诞节，内殿宴群臣。"（此处时间记载有误，应当是十一月，参看《慈恩传》。）卷九云："（景龙二年）十一月十五日，中宗诞辰，内殿联句为柏梁体。"

㉑ 《唐诗纪事校笺》，208页。《宋之问集校注》卷二有诗《九月九日登慈恩寺浮图应制》，沈佺期、宋之问撰，陶敏、易淑琼

校注《沈佺期宋之问集校注》，中华书局，2001年，462页。

㉒ [宋]王溥：《唐会要》卷四八《议释教》下，上海古籍出版社，1991年，990页。

㉓ 《宋高僧传》卷一七《唐京兆大安国寺利涉传》："释利涉者，本西域人也，即大梵婆罗门之种姓。夙龄譝志，机警溢伦，宗党之中，推其达法。欲游震旦，结侣东征，至金梭岭，遇玄奘三藏，行次相逢，礼求奘度。既而群经众论，凿窍通幽，特尔远尘，归乎正道，非奘谁其移转矣。奘门贤哲辐辏，涉季孟于光、宝之间。其为人也，犹帛高座之放旷。中宗最加钦重，朝廷卿相感义与游。"419—420页。

㉔ 《沈佺期宋之问集校注》，694—698页。

㉕ 徐松撰，李健超增订《增订唐两京城坊考》，三秦出版社，1996年，53页。

㉖ 《唐会要》，1041页。

㉗ 《宋高僧传》卷一四《唐光州道岸传》，335—338页。

㉘ 《宋高僧传》卷三《唐京师奉恩寺智严传》，41—42页。

㉙ 大慈恩寺和荐福寺都是宫女们集资，但是又有不同，前者是宫女死后的遗留财产，后者是由在世的宫女们出钱捐建的。

㉚ 唐前期两京的王宅和寺观有很密切的关系，很多大的寺观，都是由王宅演变而来的。

㉛ 《唐诗纪事校笺》，208页。

㉜ 申秦雁：《唐代荐福寺》，《文博》1991年第4期，91—93页。

㉝ 《宋高僧传》卷一《唐京兆大荐福寺义净传》，1—3页。

㉞ 《宋高僧传》卷二《唐洛京大遍空寺实叉难陀传》，31—32页。

㉟ 《宋高僧传》卷一八《唐泗州普光王寺僧伽传》，448—452页。

㊱ 在荣新江教授主持的北京大学"两京新记读书班"上，对长安译场进行了热烈和卓有成效的讨论，本文此处直接受益于这些讨论。

㊲ 《宋高僧传》，198页。

㊳ 同上，335—338页。

㊴ 同上，362页。参见汤用彤《隋唐佛教史稿》所附《隋唐佛教大事年表》，中华书局，1982年，264页。

㊵ 《宋高僧传》卷二四《唐荆州白马寺玄奘传》，615页。

㊶ 《宋高僧传》卷八《唐荆州碧涧寺道俊传》，183页。

㊷ 《宋高僧传》卷五《唐荆州玉泉寺恒景传》，90页。

㊸ 《宋高僧传》卷一七《唐江陵府法明传》，415—417页。

㊹ 《宋高僧传》卷八《唐荆州当阳山度门寺神秀传》，177—178页。

㊺ 《宋高僧传》卷一八《唐嵩岳少林寺慧安传》，452—453页。

㊻ 《宋高僧传》卷一《唐京兆大荐福寺义净传》，2页。

㊼ 内道场又称内寺，指大内之道场，即设于宫中之佛事修行场所。关于内道场的讨论，参看直海玄哲《则天武后和内道场》，《佛教史学研究》第34卷第2号，1991



年,1—19页。他认为武则天后期设立的内道场不是固有的精舍,而是宫廷内佛教设施的通称。关于内道场的性质,文章认为它是越过官僚权力联结帝室和佛教界的场所。张弓《唐代的内道场和内道场僧团》认为,内道场根据职能可以分为译经内道场、念诵、供僧的内道场等。武则天以大遍空寺为译经内道场,另外还设立了念诵、供僧的内道场。中宗继承了武则天的大遍空寺内道场作为翻经的内道场,同时还设有东都大内的林光宫内道场用以供僧。并且列举了《佛祖统记》卷四〇的几处林光宫作为供僧、设斋的记载作为佐证。文载《世界宗教研究》1993年第3期,81—89页。但是根据阎朝隐《大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑》:"神龙年中又与于阗三藏于林光殿译《大宝积经》。"(《大正藏》第50册280页)这里林光殿应该没有疑问,就是林光宫内道场的一部分,由此可见林光宫内道场也是可以译经的,内道场并没有所谓固定的某一职能。

㊽《宋高僧传》卷五《唐荆州玉泉寺恒景传》。

㊾ 参看《大宋僧史略》卷三封授官秩条(《大正藏》,第54册250页)以及《佛祖统纪》卷四〇(《大正藏》第49册372页)。张弓给的出处有误。

㊿ 又见《唐会要》卷四八《议释教》下,997—998页作九月。

51《唐会要》卷四八《议释教》下,998页。

52《唐代佛教——王法与佛法》,78—79页。

53《资治通鉴》卷二〇九睿宗景云元年七月条记:"丁巳,以洛州长史宋璟检校吏部尚书、同中书门下三品;李義琰为右散骑常侍、兼刑部尚书。璟与姚元之协心革中宗弊政,进忠良,退不肖,赏罚尽公,请托不行,纲纪修举,当时翕然以为复有贞观、永徽之风。"

54 李斌城:《唐前期道儒释三教在朝廷的斗争》,杨曾文、方广锠编《佛教与历史文化》,宗教文化出版社,2001年,123—149页。

55 宫大中:《龙门石窟艺术》,上海人民出版社,1981年,171、173页。这一推测被李永宁、蔡伟堂接收,见所撰《敦煌壁画中的弥勒经变》,《1987年敦煌石窟研究国际研讨会文集》(石窟考古编),辽宁美术出版社,248—272页。

56 汪娟:《唐代弥勒信仰与政治关系的一侧面——唐朝皇室对弥勒信仰的态度》,台湾《中华佛学学报》第4期,1991年,288—296页。

57《唐会要》卷四七《议释教》上,980—981页。

58《唐会要》卷四九《杂录》,980—981页。

59 参看高世瑜《唐玄宗崇道浅论》,《历史研究》1985年第4期,16—31页。

60《旧唐书》卷九六《姚崇传》。

61 陈祚龙:《李唐名相姚崇与佛教》,《中华佛学学报》第2期,1988年,241—264页。

论佛教戒律对唐代司法的影响

严耀中

（上海师范大学人文学院）

佛教作为社会中的宗教，其与社会之关系自不待言。然对中国佛教而言，以往学者多注目于中国社会，尤其是其中的传统道德和法律对佛教的影响，包括佛教教团如何受历代皇权俗法支配，这方面有了较多的研究，如竺沙雅章先生的《内律与俗法》①，以及小川贯弌、道端良秀诸先生的论著等②，并由此视作佛教中国化的途径之一。这些当然是对的，然彼此作为社会中的不同因素，作用与反作用应该是相辅相成的。佛教中国化的同时也伴随着中国的泛佛教化。这不仅在于理所当然的佛教信仰的普及，还在于传统的礼制和法律接受了佛教，特别是其中戒律的内容。鉴于这方面以往说者不多，故具此文，以唐代为例，求正于识者。

一

以寻求解脱和普度众生为宗旨的佛教，充满着如何克制自身欲望的种种内容，并构成了名目繁多的戒律。甚至可以说，整个佛教，包括它的因果报应思想，都体现着戒律精神③，故云："释迦牟尼佛，从菩提树下二十年中，皆说教授波罗提木叉。"④而"波罗提木叉者，戒也。自摄持威仪、住处、行根、面首，集众善法，三昧成就"⑤。这至少在唐人眼里佛教便是如此，故当时有人将其定义谓"天竺法制爱取灭"⑥。涉及佛教对中国的礼制与法制的影响问题，实际上包含着三方面因素，第一是佛教对国家法



律的态度[7]；第二是朝廷在整个法制中对规范佛教的考虑；第三是表现在具体事件中戒律与礼法的关系，这当然也是前二者意愿表达的结果，尽管客观的现实不一定能完全反映出主观的意向。本文主要是从第三点，即客观的关系上讨论这个问题。

就第一点而言，唐代的佛教除了接受朝廷颁行的有关法规外，也确有把教内的约束向整个社会扩展的倾向。如《续高僧传》卷二六《唐衡岳沙门释善伏传》有这样的记载：

> 后共晖、才二师，入桑梓山，行慈悲观，又为鬼神受戒，莫噉肉。神又降巫者，令召伏受戒。巫者杀生祀神。神打之欲死，降语曰：吾已于伏阇梨受戒，誓不食肉。如何为吾杀生？愍尔愚痴，且恕汝命。后更尔者，必加至死。自后诸祀，永绝膻腥。常、婺州二人，同载绩麻为货，至江神所。一以蔬祭，一欲杀生而未行，其麻并湿。前蔬祭〔者〕麻并干燥。于是行人忌惮，无敢肉祭，故其授戒功验，人神敬仰；有陵犯者，立见祸害。江淮屠贩鱼肉鹅鸭鸡猪之属，受法开放，市无行肆，官人怪之。有义兴令，素不信，嫌〔善〕伏动众，将加私度之罪。伏昆季赂之。其人忽即狗登绳床，众蛇恼患，不久除名。往常州筮之，卦云：由犯贤圣，罪不可救。其人得急，就伏求免。

这今天看来十分荒诞的故事却真实地暴露了当时佛教的一些僧侣欲通过宗教的神秘性，以将其戒律凌驾于世俗法律之上的意图，以及为此采取的实际行动，如造成鱼肉买卖无市，而且使官吏干预失败。也就是说，唐代的佛教曾有过把戒律所代表的道德约束向全社会扩展的“原教旨”倾向，虽然在当时社会中无法实行，但总会留下一些痕迹，作为它对唐代司法影响的主观方面。

至于第二点，朝廷在整个法制中对规范佛教的考虑，即如何用传统的礼法来改造佛教的意图，论述者已甚多，不是本文的任务。而在这种意图中所包含的，允许佛教规范成为整个社会约束中的一个有机组成，从而利用佛教来稳定社会和巩固统治，则在以下第三点，阐述戒律与礼法的具体关系中予以证明。

佛教戒律对唐代司法的影响在客观上则主要表现在两个方面。其一是在法律文本上，其中包括法律的总体内容和具体文字中，包涵或体现着佛教的戒律内容。其二是在司法实践中戒律的精神是如何体现，并且通过什么途径影响了一些案例的审定。

二

戒律在唐代法律中的存在，首先体现在唐代律、令、格、式中将佛教规范的纳入。如唐高宗时因“出家人俱有条制，更别推科，恐为劳扰”，而颁布了《停敕僧道犯罪同俗法推勘敕》[8]。它虽然把僧侣和平民分开处理，却在实际上使佛教戒律成为整个唐代法制中一个有机成分。这里所谓的有机组成，即是在唐代的政治体制内，将佛律作为整个法律的一部分，也就是说它同朝廷的司法精神是一致的。佛戒与俗法的分治，主要在于前者为软约束，后者为硬约束。然“沙门奉律，犹世间行礼”[9]，因为在多数的情况下，礼也是一种软约束。戒律是针对佛教徒的，礼是用于非佛教徒的；因此佛戒与俗法之间，犹如“刑不上大夫，礼不下庶民”的礼法关系那般，是整个社会约束体系的一种分工。何兹全先生在讨论中国僧官制度史时指出，“完备的僧官组织实是对国家统治权的一种分割”[10]，这是佛教组织对国家行政系统影响的体现。同理，唐代的佛教戒律也是对国家司法权的一种分割，是戒律对国家司法系统影响的体现。如武则天时，“罗织事起，[王]守慎舅秋官侍郎张知默推诏狱，奏守慎同知其事，守慎以疾辞，因请为僧。则天初甚怪之，守慎陈情，词理甚高，则天欣然从之，赐号法成”[11]。受戒为僧就能脱离司法系统，这是从另一角度对司法的分割。此后，它们明确地在中华大法统之内构成了一种分工，但这种分工并非绝对，有时是交错的。这中间的主流可以说是世俗法权对佛教的制约，但以下诸点还能说明戒律对法制的反作用。第一是明确地把佛教教团和僧侣



个人都纳入法律实施的范围内，反过来说唐律也以附上佛教戒律内容而成为它的一个特点，这在《唐律疏议》里就有不少条文体现出来。但鉴于这些条文都考虑了作为对象的佛教的特殊性，所以实际上这些条文也就成了世俗法与戒律的一种融合[12]。如《唐律疏议》卷六《名例》中就有："诸称'道士'、'女官'者，僧、尼同"，这表明将僧侣都纳入国家法制的范围内。但是细看条文，却包涵了对他们的特殊性，如"僧尼犯奸盗，于法最重"，而且他们"犯奸，还俗后事发，亦依犯时加罪"[13]。为什么僧尼等犯罪要加罪？可以说是因为僧尼们（道教中的道士等亦同）在犯俗法的同时，又违反了本教的戒律。于包括唐代在内的各个朝代统治者看来，国家对佛道的教团予以免除课役等优待，就要僧侣们以自身的道德为示范，发挥宗教的道德教化功能，以利于社会的稳定和统治。这其实也是一种交换。因此僧侣的犯奸作盗就不仅是一般意义上的犯法，而且破坏了宗教的道德功能，从而也违背了与朝廷的交换默契，所以必须要加重惩处。

不仅如此，唐律与佛教戒律作为"分路同趋"[14]，彼此之间还有更深的配合，即双方为了统治稳定和佛教生存发展需要而进行的互补。所以纵贯整个唐代，总可以看到促进这种互补的努力。如大历时彭偃建议课五十岁以下僧人重赋以促使其还俗，因为五十岁以下的僧人既是一个好劳动力，又嗜欲较重而不易守戒。而"人年五十，嗜欲已衰。纵不出家，心已近道，况戒律检其情性哉"！所以可让五十以上者出家精修，"必尽为人师"[15]。这里我们可以看到如何针对人的生理特征，来给俗法与佛戒相互分工以求大治的政治蓝图。当然因为佛教作为一种信仰难以用年龄来分割，故此建议不能操作而未被当局采纳，但让佛戒作为俗法之补充，却是和本文所介绍的唐代法制中其他情况所呼应而一致的。

又如《唐律疏议》卷一二"诸私入道及度之者，杖一百；已除贯者，徙一年。本贯主司及观寺三纲知情者，与同罪"条疏议曰：

> 若犯法还俗，合出观寺，官人断讫，牒观寺知，仍不还俗者，从"私度"法。

以上固然是世俗法律凌驾于教团之上的证明。但从上述的司法程序中，

我们也可以看到内律实际上也成为唐代法律实施的一个组成部分，因为这里俗法的施行首先要让犯罪僧徒先得到戒律的处罚，即先由寺观把他开除出僧团，再由俗法定量他的罪[16]。其之所以能行，是由于在一般情况下，"僧尼本律，科戒甚严，苟有违犯，便勒还俗"[17]，只有当寺观不予执行时，方才对其直接执行。而且这种对犯罪僧徒的直接处置，是先"从'私度'法"，即先不把他当作一个正式的僧徒，因为该条律文表明私度者是没有得到官方承认的不合法的僧徒，也就是说律令始终不把一个合法的正式的僧徒当作实施对象。"断后陈诉，须著俗衣，仍披法服者，从'私度'法，科杖一百"[18]，则是重复强调了这一点。早在贞观年间，玄奘上二通《谢敕停依俗法表》，所谢的其实也是这一点，当僧人"违大师之严旨，亏圣主之深慈"时，当然也"自宜谴谪"，不过先谪出以"去恶"[19]而已，此即所谓俗法不加于僧人。

第二，鉴于"法的基地一般说来是精神的东西"[20]，作为精神东西的宗教当然也可以成为法的基地之一。于是，佛教戒律成了贯彻唐代的所谓"德主刑辅"法律思想[21]的辅佐。如李世民便提出："死者不可复生，用法务在宽简"[22]。可以说"唐律所代表的法律思想，百分之百是两汉以后成为传统的儒家的法律思想"[23]。与以后朝代的法律相比，若"唐律的道德色彩较为浓厚，而明律的法律观念较为明确"[24]。"学校不励而勤，道佛不惩而戒"[25]，而在这教化与刑律相配合的两手中，也往往包涵着佛教禁忌的内容，因为"佛之云戒义者，禁人为非者也，且事得其宜"[26]。如高祖时的《禁正月五月九月屠宰诏》云："释典微妙，净业始于慈悲；道教冲虚，至德去其残杀。……自今以后，每年正月、五月、九月，凡关屠宰、杀戮、网捕、畋猎，并宜禁止。"与此相关联的还有《关内诸州断屠杀诏》所云："耽嗜之娱，竞逐旨甘，屠宰之家，恣行刳杀。刍豢之畜，靡供肴核之资；胎卵之群，莫遂蕃滋之性。"[27]从其中"胎卵"等词语中也可看到佛教的影响，因为以往的禁屠仅是从保护耕牛等重农立场出发，而把禁杀的范围扩展到"胎卵"，如有"太夫人尝有疾，思羊肉，时禁屠宰，犯者加刑"[28]等例，只能说是受了



佛教禁忌观念影响的结果，因为佛教以"去杀为众戒之首"[29]。实际上唐政府也承认"斋月断屠，出于释氏"[30]。至于"［景龙］二年九月敕：鸟雀昆虫之属，不得擒捕，以求赎生。犯者先决三十，宜令金吾及州县市司禁断"[31]，更是佛教"禁戒之科，杀害为重"[32]观念的滥觞了。而且"断屠与禁杀，虽指牲畜，然在此期间，不可奏决死刑，是佛教慈悲一念，在政治上不无作用"[33]。这就使佛教戒律对于人们的道德约束，甚至是法律的强制约束开拓了更广的发挥作用空间。此从一些唐代统治者对佛教作用的论述中也可见一斑。至于佛教方面，高宗时道世宣称："今见奉戒不煞，不求仁而仁著；持戒不盗，不欣义而义敷；守戒不淫，不祈礼而礼立；遵戒不妄，不慕信而信扬；受戒舍酒，不行智而智明。"[34]宪宗时"掌内殿法仪"的僧端甫更是大言不惭道："既而刑不残，兵不黩，赤子无愁声，沧海无惊浪，盖参用真宗以毗大政之明效也。"[35]更有一些僧侣身体力行，如律师法慎"与人子言依于孝，与人臣言依于忠，与人上言依于仁，与人下言依于礼。佛教儒行，合而为一"[36]。都可视为将佛教戒律与世俗道德法律合而为一的努力。钱大群先生认为不仅"唐律较其脱胎而出的隋律宽平"，而且"比上轻于秦、汉"，"比下轻于宋、元、明、清"[37]。如是，则恐怕与唐代"德主刑辅"的政策分不开，当然也不可忽视其中佛教道德约束的影响作用。

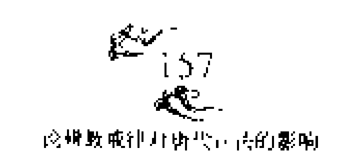
第三，更为重要的是，唐代律法对佛教信仰作出了重大的让步。这种让步首先体现在解决法制或礼制与僧制的矛盾上，其中最突出的是僧尼是否要向皇室称臣。当佛教在印度时，是超越政治权力的，且"外国之君，莫不降礼"[38]。佛教进入中国后，自东汉至西晋皆不许汉人出家的规定说明佛教本身是受到政治限制的。东晋初高僧们通过玄学渐渐和名士们打成一片，身价逐步上升。到了东晋后期，便发生了沙门要不要致敬王室的争议，最后慧远等利用了门阀与皇权的矛盾，使佛教方面竟然取得了胜利，几乎取得了其在印度一样的地位。到了唐代，虽然皇权得到进一步的加强，但佛教并没有退缩，唐初就有僧侣上表认为僧尼肢屈于君父是"道俗俱违，佛戒颠没"[39]。高宗龙朔年间，僧威秀上表抗议命僧拜俗的敕令，"表上，敕百官集中台都议其事。时朝宰五百三十九人请不拜，三百五十

四人请拜。昕大帝至六月敕不拜君而拜父母，寻亦废止”[40]。几经周折后，竟然有“上元二年(761)九月敕：自今以后，僧尼等朝会，并不须称臣及礼拜。大历八年(773)十二月制：元日、冬至朝贺，其僧、尼、道士、女冠并不陪位。”[41]没有看到以后有变更的诏令出现，因此可能除了会昌中短暂的几年外，僧尼服从僧制而不从礼制的立场就这样定下来了。因为僧制从根本上说是以戒律为基础的，所以也可以说这是唐代皇权和法制容忍佛教信仰和戒律的结果。

也有这样的事例，僧徒根据佛教戒律与朝廷力争，以改变现行法规。如《宋高僧传》卷十五《唐京兆安国寺乘如传》记载着这样一件事：

> 先是五众身亡，衣资什具悉入官库，然历累朝，曷由厘革。如乃援引诸律，出家比丘生随得利，死利归僧，言其来往本无物也。比丘贪畜，自兹而消者，职由于此。今若归官，例同籍没。前世遗事，阙人举扬。今属文明，乞循律法，断其轻重。大历二年十一月二十七日敕下，今后僧亡，物随入僧，仍班告中书门牒，天下宜依。

上述引文清楚地反映了世俗法律有时也屈从于佛教的律法，即将亡僧遗物由“悉入官库”，变为“物随入僧”。再如代宗曾“诏天下官司不得箠辱僧尼”[42]，即是为崇敬佛家三宝而将僧尼置于唐律中箠笞刑之外。唐代礼法制度包容佛教制俗的情况，在次一级层面上更有反映。如《唐律疏议》卷一八中有一条：“诸残害死尸，及弃尸水中者，各减斗杀罪一等；弃而不失及髡发若伤者，各又减一等。”其中所谓“残害死尸”包括“支解形骸，割绝骨体及焚烧之类”。此条是传统儒家礼制的体现，儒家对丧葬仪式十分讲究，所谓 “祭者，教之本也”[43]。反之，“丧葬之礼废，则骨肉之恩薄，而背死忘先者众”[44]。因此“死，葬之以礼，祭之以礼”[45]，于是以法律形式来加以保护丧礼是自然而然的事情。但此和佛教的丧葬之法产生矛盾。因为火葬在印度是佛教徒中最普遍采用的方式，称之为荼毗，或作阇维、阇毗、阇鼻多等。“火焚水沉，西戎之俗”[46]，而在中国“自释氏火葬之说起，



于是死而焚尸者，所在皆然"[47]，故唐、宋时称此葬法为"天竺法"或"外国法"[48]。为了解决这个现实矛盾，《疏议》网开一面，在该条下注云："'皆谓意在于恶者'，谓从残害以下，并谓意在于恶。如无恶心，谓若愿自焚尸，或遗言水葬及远道尸柩，将骨还乡之类，并不坐。"这样就为佛教信徒开了方便之门，不仅是出家人能按佛教的信仰戒律去做，如唐代的灵琛禅师遗嘱"依经葬礼，血肉施身"[49]。隋唐间风行一时的佛教派别三阶教，奉行的就是这种葬法。就是一般在家的居士信徒，也能依佛法而行。如《唐故边氏夫人墓记》云："弥留大渐，遂命诸子曰：灾眚所缨，困于瘵蠹，时人以生死同于衾穴，厚葬固于尸骨。吾早遇善缘，了知世幻，权于府君墓侧，别置一坟，他时须为焚身，灰烬分于水陆，此是愿也。"[50]正所谓"是以夷狄不经法反制中华礼义之俗也"[51]。亦有将佛教仪轨纳入儒家礼制中的，如："故温县令杨垂为京兆参军时，奉叔父司徒命撰集《丧仪》，其一篇云：七七斋，以其日送卒者衣服于佛寺，以申追福。"当时礼制实为法制之延伸，以执政出而所撰之礼法，必为"使天下举而行之"[52]。因此，这些例子都可以说是佛教的律法习制改造了中国传统的礼法制度。

第四，就纯法律文本而言，佛教概念，尤其是体现了佛教约束观念的文字，频频出现在唐律中。如《唐律疏议》卷九"职制"的疏议中，有"'杂药'，谓和合为药，堪服饵者"，以及"'秽恶之物'，谓不净物之类在食饮中，及简择有不净"等。卷二和卷五中，有"方便不吐实情"，"方便杀得者，亦是"等等字句。这里"杂药"、"不净物"、"方便"等概念用语，不仅为秦汉律中所无，而且在佛教流行中国之前的文献，诸如《史记》、《汉书》以及《三礼》、《尔雅》等十三经和诸子书等典籍史料中亦无，检《全秦文》、《全汉文》、《全后汉文》所收秦汉文献，亦不得见。只有《后汉书》有一次出现"杂药"一词[53]，但它说的是西南夷中有此类药，正好说明杂药来自西方，更不用说《后汉书》成于南北朝，其时佛教已大行于天下。而这些词汇在佛经中则是常用语，如宝云所译的《佛本行经》卷一中说："医合三十七，杂药神良膏；宜以方便求，勤服以除患。"又如昙无谶所译《大般涅槃经》就有十四次提到"不净物"，例如卷四《如来性品》第四之一云"少欲知足，

不受不斋不净物者”，等等。特别要注意的是，所谓“不净物”在佛经中往往是作为一种禁忌物存在的，与戒律有较直接的关系。前面所引《关内诸州断屠杀诏》中“胎卵”一词，也与“杂药”等词情况相同，不见于汉之前典籍，而在佛经中则常见，用以概括高级有情物的初始阶段。如《楞严经》卷七云：“胎卵湿化，随其所应；卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应；情想合离，更相变易；所有受业，逐其飞沉；以是因缘，众生相续。”而“方便”一词在佛经中使用极为普遍，密宗更是以“方便为究竟”[54]。因此这些字汇是在佛教传入中国后才流行起来的词语，正是佛教禁戒思想的表露，尔后又显现在唐代的律法中。此外，在《唐律疏义》里还有“自觉”、“庄严”等词，而在唐代这些词又是当时流行的佛教用词。鉴于文字是思想的载体，法律文本是通过语词的组合才能显露出来的，魏晋以来佛教中早就这么认为了，所谓“神理无声，因言辞以写意；言辞无迹，缘文字以图音。故字为言谛，言为理筌”[55]。因此，不仅客观上对带有佛教色彩语词的采用，或多或少的会影响到法律本身。更不用说在《唐律疏义》的一些特定条文中，专门提及僧、尼，而“寺有上座、寺主、都维那，是为三纲”等，则是将佛教的组织内容直接写入了法律；“僧、尼犯奸盗，于法最重”等[56]，又可以说是在唐律的文本中部分地复制了佛教的戒律。这就不能排斥唐代一些法律制订者在主观上有认同戒律与法律属性的可能。

此外，在世俗政治和佛教戒律的关系中，双方也是互相影响的。我们今天在文献上所看到的主要方面是作为封建政治中的一种传统，唐政府也力图把佛教戒律置于政治指导之下，使得佛门的规章制度及僧人的生活方式在唐代实行真正的“中国化”[57]。这首先表现在由朝廷官方来掌握戒坛之设，唐代宗的《戒坛敕》云：“戒分律仪，释门宏范，用申奖导，俾广胜因，允在严持，烦于申谢。”[58]以及专设讲坛，宣说律学，如：“乾元中，下诏天下二十五寺，各定大德七人，长讲戒律。”[59]除了通过官设戒坛来掌握僧尼人数的惯常政策外，此敕也体现了政府规范僧侣行为的企图和由此



发挥他们道德作用的期待。湛如法师则通过对S.2575等敦煌文书的研究，论证了"国家政权及政治局势对戒坛设立的影响"，以及"政府对戒坛的直接控制"[60]。此外，如《宋高僧传》卷一六《唐朔方龙兴寺辩才传》云："天宝十四载，玄宗以北方人也，禀刚气，多讹风，列刹之中，余习骑射，有教无类，何可止息。诏以才为教诫，临坛度人。"竟企图用戒律来扭转安史之乱中的北方民风僧习。可是如此一来，官设戒坛既然作为行政统治君临精神意识的权力象征，到了唐中后期，藩镇等地方势力在政治上分割中央权力的同时，也取得了设立戒坛的权利。如："大中五年(851)伏遇卢龙节度使张公奏置坛场，和尚是时戒相方具。而后大中九年，再遇侍中张公，重起戒坛于涿郡。"[61]另一个例子更绝，据李德裕《王智兴度僧尼状》揭露：

王智兴于所属泗州，置僧尼戒坛。自去冬于江淮以南，所在悬榜招置。江淮自元和二年(807)后，不敢私度[者]，闻泗州有坛，户有三丁，必令一丁落发，意欲规避王徭，影庇资产。自正月以来，落发者无虑数万。……访闻泗州置坛次第：凡髡夫到者，人纳二缗，给牒即回，别无法事。若不特行禁止，比至诞节，江淮以南失却六十万丁壮[62]。

以上明显地表露，戒坛之设由于有着出卖度牒之利等，体现着政治经济权利的分割，故地方大吏不设坛度僧，就被看作是尊重朝廷的表现。如《新唐书》卷一六三《柳公绰传附子仲郢传》以赞扬的口吻称道："[公绰]父子更九镇，五为京兆，再为河南，皆不奏瑞，不度浮屠。"但习惯成自然，允许集中体现佛教戒律的戒坛普遍存在，事实上成了地方上的通法。另一方面，官员牵涉到佛教戒律事务中的一个副作用，即是官员们由于各种缘故常常让戒制的扩充破坏了法制，如前引《唐律疏议》卷一二中所谓"监临之官，不依官法，私辄度人"等现象。因为行政法也是司法中的一部分，所以上述现象反过来也是受佛教戒律影响的一个表现[63]。

三

在唐代的司法实践中，我们也可以或多或少地看到一些佛教戒律的

影响。

首先，宗教的载体是人，司法实践的参与者是人，社会最基本的单位也是人，故佛教与传统观念之间的相染，必先自佛教界与俗界的人物，尤其是和作为中国社会精英的士大夫之间的交流起始。就本文主题而言，佛教戒律对世俗社会的影响，首先落实到社会中的个人头上，因为就佛教的立场来说，佛戒能"扬四部之清训，树五众之良规"[64]，即也能落实到俗众头上。佛教戒律还是在社会中推广佛教信仰的重要手段，所谓"成则佛法常住，坏则正教沦亡"[65]。正如唐代高僧道宣在其《关中创立戒坛图经序》所称：

> 戒为众圣之行本，又是三法之命根，皇觉由此而兴慈，凡惑假斯而致灭。故文云：如何得知佛法久住？若中国十人，边方五人如法受戒，是名正法久住，是知比丘仪体非戒不存，道必人宏，非戒不立[66]。

按道宣的说法，假如有50%的中国民众如法受戒，就能做到佛法久住了。这当是佛教在唐代的一大主观动向，因此在唐代社会里，士大夫中有多少人，并在多大程度上接受佛教戒律及其观念上的约束，是佛教影响唐代社会的一个主要切入点。而士大夫接受戒律的影响，其重要途径之一便在于其本人受戒或接受律说。在唐代各种文献里，我们可以找到大量士大夫乃至帝王将相受戒或听律的例子。如唐高宗时的张仁，"结戒以清心镜，锐想以舍情田"[67]。又如"唐景云二年辛亥，［灵岩］寺僧志彦入内背文，讲《四分律》。睿宗嘉之，赐号聪明"[68]。于是社会上有专称"奉戒男弟子"者[69]。这些约束还普及到士大夫阶层中的女性，如垂拱二年（686）的《唐故田玄善妻张氏夫人墓志铭》云：其能"以空惠而摧六贼，永超三界之罗；用戒定而伏四魔，长出六天之外。"[70]又如贞元时一位王夫人，也"一念真如，修持众行，三归净戒，灭即示生"[71]。上述都说明那些信佛妇女生前是以佛教戒律来约束自己的。而女性奉行戒律的现象，表明了当时佛教约束不仅已经深入到社会的基层，而且女性的作用可以在家族内部造



成持久的影响，如杨收"以母奉佛，幼不食肉"[72]，即为一例。

唐代俗人中受各种戒者为数不少，如僧法现在鄱阳大旱时，一次就"为受戒二千余人"[73]。其中有些士人的律学造诣也很深，如诗人王勃系长安太原寺索律师的弟子，并为他的《四分律宗记》作序[74]。有些士人成为推广菩萨戒的促进者，如僧神暟被"中书舍人王仲请于大云寺为众受菩萨戒"[75]。东晋南朝时盛行的八关斋戒在唐代也时有盛举，如大历七年(772)宋州刺史徐向等使僧设八关斋会，时"州县官吏长史甾藏实等设一千五百人为一会；镇遏团练官健副使孙琳等设五百人为一会；耆寿百姓张列等设五千人为一会。法筵等供，仄塞于郊坰；赞呗香花，喧填于昼夜"[76]，可谓盛况空前。当然，政府官员与大德律师交往而受其影响者就更多了，如怀州都督鄖国公张亮请僧智徽为菩萨戒师后，便"珍敬道风，誓为善友"[77]。再如律师玄俨，"洛州刺史徐峤、工部尚书徐安贞，咸以宗室设道友之礼；国子司业康希铣、太子宾客贺知章、朝散大夫杭州临安县令朱元昚，亦以乡曲具法朋之契。……采访使润州刺史齐澣、越州都督景诚、采访卢见义、泗州刺史王弼，无不停旟净境，禀承法训"[78]。又如律师上恒，因"法付王臣，故与姜相国公辅、颜鲁公真卿、杨凭、韦丹四君友善。提振禁防，故讲《四分律》，而迁善灭罪者无央数众"[79]。

直接受戒只是唐统治阶级中接受佛教影响的途径之一，各种佛教社团也是将佛教的种种约束扩展到世俗的桥头堡。因为包括很多士大夫们在内的人们以居士身份参加各种佛教社团活动后，从言行到意识，在有形无形之间，也会受到佛教戒律的约束。因为至少来说，如无一定的约束，就根本组织不起任何社团来。

唐代士大夫自觉接受佛教戒律，有着很多的原因。其中之一就是因为当时儒学不兴，无法满足士大夫们道德约束的心理需求。恰如沈亚之《送洪逊师序》所云：

> 自佛行中国已来，国人为缁衣之学多，几于(与)儒等。然其师弟子之礼，传为严专。到于今世，则儒道少衰，不能与之等矣[80]。

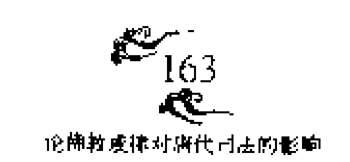
他所谓佛教中的"礼"，其实就是戒律，其之兴盛与"儒道少衰"形成了鲜

明的对比。二者之可以转化，是由于"恻隐之际，儒释何殊？且或利用生成，戒亦导人之理"[81]。这种心理需求在遭逢重大变故时尤为突出，即使如唐太宗李世民也不例外，《续高僧传》卷一三《唐京师普光寺释昙藏传》云：其时"皇储失御，便召入宫受菩萨戒"，待到"皇后示疾"，又"敕令舆至寝殿受戒"。

重要的是，那些士大夫在晓知内律，接受戒法后，当他们备位官僚，亲身折狱时，积淀在他们意识深处的这些佛教内容，就会影响他们参与的俗法讨论和司法实践。早在唐初，"好释氏，常修梵行"的萧瑀，就参与了唐律的制订工作，"国典朝仪，亦责成于瑀"[82]。这些佛教徒在制订律法过程中有着潜移默化的作用，唐律中包含了不少有关佛教的词语内容，与此当不无关系。又如王志愔在其《应正论》中，为批判"大理官僚，多不奉法，以纵罪为宽恕，以守文为苛刻"的现象，便引经据典地辩解说："内律云：释种亏戒律，一日诛五百人，如来不救其罪，岂谓佛法为残刻耶？"[83]在司法实践中更是如此，即所谓"经戒克铭于心，爰在吏途，雅操亦笃"[84]。如《法苑珠林》卷七载有这样一个例子，说贞观初长举县令柳智感自云，他参与阴曹地府的审判，"夜判冥事，昼临县职"，并由此来执法和教化民众"修福"，说明其是以佛教的善恶观来履行公职的。甚至皇帝有时亦受佛教戒律观念影响，《续高僧传》卷一五《唐京师普光寺释法常传》载太宗时一段故事：

> 〔贞观〕十四年，有僧犯过。下敕普责京寺，大德纲维因集于玄武门，召常上殿，论及僧过。常曰："僧等蒙荷恩惠，得预法门，不能躬奉教纲，致有上闻天听，特由常等寡于训诲。"耻愧难陈，遂引《涅槃》付属之旨。上然之，因宥大理狱囚百有余人。

上文中"大理狱囚"是普通犯人。不清楚《涅槃经》中规范僧行的话语是如何被法常用来打动唐太宗的，但结果是太宗因此宥赦了百余名世俗犯人。这可以说是佛教戒律思想通过影响最高统治者而干预世俗法律的典型例子。



佛教的惩戒报应思想还从另一方面影响着唐代的司法实践。如《旧唐书》卷一八六上《酷吏郭霸传》云：其"尝推芳州刺史李思徵，搒捶考禁，不胜而死。圣历中，屡见思徵，甚恶之。尝因退朝遽归，命家人曰：'速请人转经设斋。'须臾见思徵从数十骑上其廷，曰：'汝枉陷我，我今取汝。'霸周章惶怖，援刀自刳其腹，斯须蛆烂矣。"如此故事的流传，无疑会给执法者以巨大的心理影响，所谓"鬼得而诛之，天人报应，岂虚之者"。刘昫等要把此写入《酷吏传》中，目的就是"'前事不忘，将来之师'。意在斯乎！意在斯乎"[85]！这不仅对所谓酷吏起了心理制约作用，而且导致产生了诸如"专以慈惠为本，人甚爱之，然百姓有过犯者，皆纵而不理。擒盗辄舍，或以物偿之"的所谓"良吏"[86]。由是中国古代"法律对于鬼神的借助和依赖，以及宗教制裁与法律制裁的连系，可谓备至"[87]。

综上所述，佛教戒律对唐代司法有着多方面的程度不一的影响，但这种情况并非自唐代起始。"佛教自汉时入中华以后，约至东晋戒律乃渐完备"[88]。所以东晋既是佛教的自我约束趋向完备之时，也有可能随着佛教对社会影响的扩大而使戒律溢出佛教本身而成为其影响社会之始。东晋之后确不乏其例，如南北朝时，"〔梁〕武帝年老，厌于万机，又专精佛戒，每断重罪，则终日弗怿"，以致"自是禁网渐疏，百姓安之，而贵戚之家，不法尤甚矣"[89]。又如《隋书·高祖纪》所载开皇二十年十二月辛巳诏云：

> 佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护。所以雕铸灵相，图写真形，率土瞻仰，用申诚敬。……敢有毁坏、偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论。沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。

以世俗法令保护了佛教戒律想要保护和崇敬的佛宝，实际上也是后者渗透到世俗司法中的体现。南北朝时"齐主既敞教门，言承付嘱，五众有坠宪网者，皆据内律治之，以遵学声"[90]，亦是以佛教戒律分割司法权的一个显例。但由于唐以前的法律诏令没有被完整地保留下来，我们就只能在唐代比较全面地看到佛教戒律对司法的诸多影响。

注释:

① "乞沙雅章:《戒律と俗法》,梅原郁编《中国近世の法制と社会》,京都大学人文科学研究所,1993年。

② 小川贯弌:《宋代の受戒制と六念·戒牒》,《龙谷大学论集》第385号,1968年;道端良秀:《中国佛教と大乘戒坛》,《中国佛教思想史の研究》,平乐寺书店,1979年。

③ 在中国,大、小乘戒相并流行,而大乘戒覆盖面较广。如《瑜伽师地论》卷四〇《菩萨地戒品》云:"云何菩萨一切戒?谓菩萨戒略有二种:一在家分戒;二出家分戒。是名一切戒。又即依此在家、出家二分净戒,略说三种:一律仪戒;二摄善法戒;三饶益有情戒。"这称之为"三聚净戒",实质上已包含了整个佛教内容。正如续明先生所概括:"而菩萨律仪之宽广,不但可以融摄万行,且可以直趋佛果,无行而不备,无法而不收。"(《菩萨律仪》,《律宗思想论集》,台北,大乘文化出版社,1979年,9页)

④ 僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷五。

⑤ 佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷三五"受戒犍度之五"。

⑥ 《新唐书》卷一〇一《萧瑀传附萧倣传》。

⑦ 这种态度,按劳政武先生的看法,有二个层次,"一为属于法学的特殊课题,二属佛学的'外学思想'。具体言之,前者可称为'佛教的法律思想',正如'儒家的法律思想'、'荀子的法律思想'、'墨家的法律思想'等课题一样,乃属法学的特殊研究。后者乃从佛教立场以论法律这种'外学',原是戒律许可的"。见《佛教戒律学》第1章,北京,宗教文化出版社,1999年,10页。

⑧ 《全唐文》卷一四。

⑨ 李华:《扬州龙兴寺经律院和尚碑》,《全唐文》卷三二〇。

⑩ 何兹全:《中古时代之中国佛教寺院》,《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京师范大学出版社,1986年,21页。

⑪ 《旧唐书》卷一九二《隐逸王守慎传》。

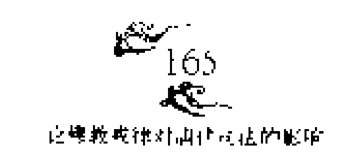
⑫ 除了正文中所举的例子外,诸如《新唐书》卷五四《食货志》四所云:"大和三年,诏佛像以铅、锡、土、木为之,饰带以金银、鍮石、乌油、蓝铁,唯鉴、磬、钉、镮、钮得用铜,余皆禁止,盗铸者死。"即是对铸造佛像的限制,但是对佛像的承认和保护。从这点上说,世俗法令又和佛教戒律中崇敬三宝的精神一致起来了。

⑬ 《唐律疏议》卷六"诸称'道士'、'女官'者,僧、尼同"条及疏议门,刘俊文校本,北京,中华书局,1983年,144、145页。

⑭ 豆卢岵:《释道拜君亲议状》,《全唐文》卷二〇〇。

⑮ 彭偃:《删汰僧道议》,《全唐文》卷四四五。

⑯ 但在司法实践中对如此程序是往往



不会严格执行的。如韩滉《断法师云晏等五人聚集赌钱因有喧争判》(《全唐文》卷四三〇)中宣称："三法何曾执真，空门不积余财。白日既能赌博，通宵必醉樽罍。强说天堂难到，又言地狱长开。并付江神收管，波中便是泉台。"大概是直接下判把五个赌钱的和尚都投到江中溺死，这可以说是酷刑，但在权本位的专制时代又司空见惯。因此我们一定要注意到封建社会中法律条文和司法实践的双重性。

⑰《唐大诏令集》卷一一三《条流僧尼敕》。

⑱《唐律疏议》卷一二"诸私入道及度之者，杖一百"条疏议，236页。

⑲《全唐文》卷七〇九。

⑳ 黑格尔：《法哲学原理·序言》中译本，商务印书馆，1995年，10页。

㉑ 乔伟：《唐律研究》第1章，山东人民出版社，1985年，21页。

㉒《贞观政要·刑法》。

㉓ 徐道邻：《唐律中的中国法律思想和制度》，《中国法制史论集》，台北，志文出版社，1975年，58页。

㉔ 林咏荣：《唐清律的比较及其发展》中篇第3章，台北编译馆，1982年，453页。

㉕《新唐书》卷一一二《韩思彦传附韩琬传》。

㉖ 李辅：《魏州开元寺琉璃戒坛碑》，《全唐文》卷七四五。

㉗《唐大诏令集》卷一一三、卷一〇八。其中虽然也包涵着儒、道二家的思想，但由于本文的主题，所以这里只谈其中的佛教因素。

㉘ 孙翌：《大唐故苏州常熟县令孝子太原郭府君墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社，1992年，1251页。

㉙ 宗炳：《明佛论》，《弘明集》卷二。

㉚ 唐武宗：《除斋月断屠敕》，《全唐文》卷七七。唐武宗的此敕是灭佛中的一个配套行动，而且也只是减少一些禁屠的天数而已。

㉛《通典》卷一六六"禁屠杀喷告附"条。

㉜《法苑珠林》卷六四《渔猎篇述意部》。

㉝ 章群：《唐史札记》，台北，学海出版社，1998年，38页。

㉞《法苑珠林》卷八六《受戒篇五戒部述意》。

㉟《宋高僧传》卷八《唐京师大安国寺端甫传》。

㊱《宋高僧传》卷一四《唐扬州龙兴寺法慎传》。

㊲ 钱大群：《唐律研究》第18章，法律出版社，2000年，333—336页。

㊳ 道宣等：《叙佛教降替事简诸宰辅等状》，《广弘明集》卷二五。

㊴ 静迈：《上拜父母有损表》，《广弘明集》卷二五。

㊵《宋高僧传》卷一七《唐京师大庄严寺威秀传》。

㊶《通典》卷六八"僧尼不受父母拜及立位议"条。

㊷《新唐书》卷一四五《王缙传》。

㊸《礼记·祭统》。

㊹《汉书》卷二二《礼乐志》二。

㊺《论语·为政》第二。

㊻《南史》卷七五《隐逸顾欢传》所载《夷夏论》。

㊼ 永亨：《搜采异闻录》卷三。

㊽《宋高僧传》卷一八《唐滑州龙兴寺普明传》卷二〇《唐升州庄严寺惠忠传》。

㊾《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》,《唐代墓志汇编》,17页。

㊿《唐代墓志汇编》,1987页。

51《新唐书》卷一〇七《李叔明传》。

52 李翱:《去佛斋论》,《全唐文》卷六三七。

53《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》。

54 善无畏共一行译《大日经》卷一《入真言门住心品》第一:"佛言:菩提心为因,悲为根本,方便为究竟。"此为该经,也是密宗的纲要

55 僧佑:《出三藏记集》卷一《胡汉译经文字音义同异记》。

56《唐律疏议》卷六"诸称'道士'、'女官'者,僧、尼同"条。

57 参见《佛教戒律学》第4章。

58《全唐文》卷四九。

59《宋高僧传》卷一五《唐苏州开元寺辩秀传》作"天下二十五寺",同书同卷《唐吴郡包山神皓传》作"天下二十七寺"。

60 湛如:《戒坛流变史之研究》,饶宗颐主编《华学》第2辑,1996年,340—351页。

61 公乘亿:《魏州故禅大德奖公塔碑》,《全唐文》卷八一三。

62《全唐文》卷七〇八。

63 如果从更广的角度看,还可见到更多佛教约束影响唐代礼法的例子。如《旧唐书》卷一九六《吐蕃传》上云:"肃宗元年建寅月甲辰,吐蕃遣使来朝请和,敕宰相郭子仪、萧华、裴遵庆等于中书设宴。将诣光宅寺为盟誓,'使者云:蕃法盟誓,取三牲血歃之,无向佛寺之事,请明日须于鸿胪寺歃血,以申蕃戎之礼。'从之。"这里,第一,文中说得很清楚,于佛寺前盟誓非"蕃戎之礼",乃唐朝廷之礼;第二,此非孤证,同书同卷云:"永泰元年三月,吐蕃请和,遣宰相元载、杜鸿渐等于兴唐寺与之盟而罢。"表明唐朝廷有机会就要坚持自己的盟誓礼;第三,为什么要在佛寺前盟誓?当然是要借佛的权威和神力来约束立誓者,保证盟誓的执行。鉴于外交中的礼法也是行政法的一个组成部分,所以此礼也可看作是以佛教约束来保证俗法。

64 道宣:《四分律删补随机羯磨疏序》,《全唐文》卷九一〇。

65 道宣:《开壤创筑戒场坛文》,《全唐文》九一一。

66《全唐文》卷九一〇。

67《大唐故处士张君墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》,440页。

68 黄滔:《莆山灵岩寺碑铭》,《全唐文》卷八二五。

69《魏可观经幢赞》,《唐文续拾》卷一二。

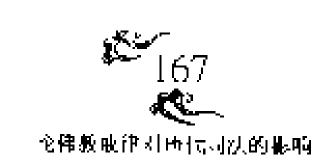
70《唐代墓志汇编》,747页。

71 杨白政:《大唐南阳张公故太原郡太夫人王氏墓志铭并序》,《唐文拾遗》卷二三。

72《旧唐书》卷一七七《杨收传》。

73 李适之:《大唐蕲州龙兴寺故法现大禅师碑铭》,《全唐文》卷三〇四。

74 王勃:《四分律宗记序》,《全唐文》卷



八〇。

⑮《宋高僧传》卷二〇《唐婺州金华山神暄传》。

⑯ 颜真卿:《有唐宋州官吏八关斋会报德记》,《全唐文》卷三三八。

⑰《续高僧传》卷二五《唐泽州清化寺释智化传》。

⑱《宋高僧传》卷一四《唐越州法华山寺玄俨传》。

⑲《宋高僧传》卷一六《唐扬州景云寺上恒传》。

⑳《全唐文》卷七二六。

㉑ 李辅:《魏州开元寺琉璃戒坛碑》,《全唐文》卷七四五。

㉒《旧唐书》卷六三《萧瑀传》。

㉓《全唐文》卷二八二。

㉔《大唐故朝散大夫京苑总监上柱国茹府君墓志并序》,《唐代墓志汇编》,1275页。

㉕《旧唐书》卷一八六上《酷吏传序》。

㉖《旧唐书》卷一八五下《良吏袁滋传》。

㉗ 瞿同祖:《中国法律与中国社会》第5章,北京,中华书局,1981年,255页。

㉘ 汤用彤:《隋唐佛教史稿》第4章,北京,中华书局,1982年,174页。

㉙《隋书》卷二五《刑法志》。

㉚《续高僧传》卷二一《隋西京大兴善寺释洪遵传》。

陕西新发现的唐代三阶教刻经窟初识

张 总

（中国社会科学院世界宗教研究所）

石刻佛经是中国佛教历史遗留下来的一笔宝贵财富，约有经幢、石窟、经版、摩崖等数种形态。若不论经幢[①]，石窟、摩崖、经版等的时代主要在北朝与隋唐，主要分布在华北、四川盆地，特别是山区。叶昌炽著《语石》，对此有相当精要的概括[②]。日本学者除常盘大定、关野贞两氏的踏查外[③]，塚本善隆对房山石经有深入研讨[④]，道瑞良秀曾著《中国的石佛与石经》[⑤]，近年则有桐谷征一不断发表论文[⑥]。

北朝刻经主要有古邺城及周边石窟与山东泰沂山脉摩崖；隋唐刻经以刻经窟与经版等为主，河北曲阳有八会寺刻经龛，北京有房山云居寺，山西晋祠存《八十华严》经版[⑦]，四川有成都与安岳，大足小佛湾经目塔与大佛湾摩崖之经像龛已延至南宋，陕西则有关中等遗存。安岳卧佛院为刻经窟，成都旁灌县有一批唐代经版，虽有报刊最近称之为“新发现”，实际上晚清金石学家叶昌炽早有论说：“近灌县山中，出唐刻佛经垒垒皆残石。阳湖庄生小尹自蜀来，以拓本全分及两残石为贽，沈著苍劲，天然浑古，远在房山雷音洞之上。”[⑧]可见叶氏对此刻书迹评价很高。《语石》卷四又说“灌县青神山新出唐佛经，大小共六十九石，无年月题识”，并考其内容有《般若波罗蜜多心经》、《涅槃经》等。笔者据近年刊布的一二拓片，可知其内容有玄奘译《大般若经》及佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》[⑨]。陕西的刻经窟为数很少，麟游慈悲寺、彬县大佛寺石窟中具有少量刻经，淳化金川湾则有所不同。此外，各地的刻经碑也是一笔重要财富。刻经碑残



失损坏相当严重，金石著作所载，有很多已不存。山东刻经碑中，有《法华经》、《金刚经》、《大方广华严十恶品》、《父母恩重经》碑以及《思益梵天所问经》残块，正由最后一石，使邹城尖山大佛岭同样内容的石经得到比定[10]。安阳地区还有重要的北齐东安王娄睿施《华严经碑》及《大乘妙偈碑》，内涵与安阳、响堂、曲阳、房山等石窟、刻经均有关，且未受注重[11]。

陕西刻经之中，麟游慈善寺的《佛在金棺上嘱累清静庄严敬福经》，刻在佛像旁，只有很小一块。但内容很有特点，是关于造像如何如法而不滥，兼及写经等[12]。彬县大佛寺唐代千佛洞中，有咸亨二年(671)《温室洗浴众僧经》与《般若心经》。经像碑有献陵齐士员所造，刻《金刚经》与《观音经》，题铭所云的"一切经目"实际上未刻[13]。而这些刻经之中，最值研究考论的，就是淳化金川湾刻经窟，其最主要的原因，是所刻佛经中有海内外珍稀孤本，与敦煌学、佛教史、宗派史都密切相关，因而极富价值。

一、刻经窟简况

淳化县位于陕西中部，西安市以北偏西100公里处。东与三原、耀县接界，西至泾河，与永寿、礼泉和彬县相邻，南至泾阳，北有旬邑。地质上属渭北黄土高原沟壑丘陵地带。金川湾石窟的所在，就是关中平原初入丘陵山地之处。淳化县历史悠久，文化遗迹丰富。佛教文物由北朝延至明代，但最重要者，就是1981年文物普查时发现的唐代金川湾石经窟。

据康熙、乾隆版县志的记载，金川湾石经窟古名为"石佛堂"，位于石桥乡冶峪河南岸、金川湾村的西侧，西北距县城近40公里。其周围西、南、北面皆环山。洞窟凿于南山之下石崖，北邻泾旬公路，窟门距小河约60米，坐南朝北。现测定其方向是正北偏东20度。

此窟为一个石质窟室构成，窟形结构单纯，口小内大，平面为矩方形，顶部为平顶。窟内宽达10米，进深10米，高则7米有余。窟内正壁中间雕造一躯巨大的佛像，趺坐束腰莲花座上，高近4.5米，后有大背光装饰，圆项光内饰七化佛。此像虽在"文化大革命"中遭到破坏，但石块仍



图 1



图 2



图 3

图 1　陕西淳化金川湾石窟外景
图 2　陕西淳化金川湾石窟标志
图 3　金川湾石窟窟口冶峪河



存，可以大体恢复原貌。佛两侧有石台，存有两层龛形遗迹，地层清理发现有泥塑彩像残块，所以，原或有泥塑菩萨等胁侍像。窟室东西两壁，层层累叠直至窟顶处，均以近2厘米字径的工整楷书，刻满佛教经典。

金川湾的刻经窟反映出明确的宗教意识与整体规划。由刻经内容可知，这是一个由三阶教徒所刻凿的经像窟。八部佛经分别刻于东西侧壁，其中至少有四部明确是三阶教专有的籍典，另外几部也是三阶教最为尊奉与常用的佛经。其刻凿的方式为由下至上，层层递进。每层则是由右至左竖行刻下。由东西两壁来看，自然是东壁为起首，西壁为结尾。

其东壁起首先刻三经，均是信行禅师所撰：

一、《明诸经中对根浅深发菩提心法》一卷

二、《明诸大乘修多罗中世间出世间两阶人发菩提心同异法》一卷

三、《大集月藏分经略抄出》一卷

东壁上面还刻有一部大经，即八卷本《大方广十轮经》。每层均有一卷，所以东壁共刻了十一层，将高达7米有余的壁面占满。

西壁所刻亦为四经，但份量有所不同。第一层就刻出了三个经，依北端起为：

一、《七阶佛名经》

二、《金刚般若波罗蜜经》

三、《如来示教胜军王经》

西壁上层刻有《添品妙法莲花经》全文，亦每卷一层，共七卷经文，直达窟顶，连同底下一层共有八层经文。

遗憾的是，全窟之中，缺少题记。西壁第四层刻经后面存有一块线刻出的碑形，但无任何文字在内。估计为原先设定题记之处，但没有付诸文字。惟一可庆幸的是，西壁《金刚经》等下存有两行施主题名，是任"左戎卫兵曹参军"的某官员书写布施。由于此官职仅存在于龙朔二年至咸亨元年间，所以此窟的年代约可断定在公元662至670年之间。以刻字字体与造像风格等方面情况检定，也符合无误，因而，此窟无疑是初唐高宗时期雕凿。



图 4



图 5



图 6



图 8



图 7

图 4 “文革”中毁坏佛像状况（1998摄）
图 5 东壁刻经状况
图 6 西壁刻经状况
图 7 西壁宋代游人题记
图 8 佛像修复状况



淳化县金川湾周边地区还有一些唐代石窟，如彬县大佛寺、麟游慈善寺以及旬邑马家河石窟，都在其旁，且都有小块刻经。不过金川湾刻经的规模，远远超过这些石窟。就中国石窟史来说，此窟也是单个经窟中刻经数量最多的。北朝刻经窟中，响堂与涉县最为突出，但响堂窟中仍有众多佛像，涉县则为专刻经文的石窟。其他如曲阳八会寺隋代遗址，形制上与窟室有别，是在巨石上开龛刻经。房山云居寺则是以经版排于窟中的形态。唐代重要遗迹安岳石窟，与涉县情况类似，为众多专刻经文之窟。而淳化县金川湾窟，一方面造佛像，一方面刻佛经，同在两侧壁刻出字数很多的佛典，其形制特征，近于有经具像的响堂窟室，而且应是经文与造像题材无直接关系的一类。但无论从哪一方面来说，共约十六万的字数，使其在中国刻经窟中独占鳌头。更由于其刻经内容属佛教史上湮灭的三阶教派，且有与敦煌遗书或日本寺院古本都不重复者，此中刻经，在整个中国石窟艺术历史上，甚至中国佛教史上，都占有无可替代的重要地位。

二、刻经初识

上文已说明，金川湾此窟刻经中共有八部佛经，其中最主要的四部均是三阶教特有的教籍，即东壁起首所刻由信行禅师撰写的三部经及西壁所刻的《七阶佛名经》残部，这四部经是应该着手研究的重点。根据笔录及拓本，我们对刻经进行了整理，并力求恢复其原本面貌。由于信行所撰经典有着广引佛教典籍的特点，而且此窟中的《大集月藏分经略抄出》，可以与《大藏经》中的《大集经月藏分》对照比勘，因而在此数经的整理工作中所获甚多，《大集月藏分经略抄出》之残泐部分大多数都补出，基本恢复全貌，其余二经也补出了不少已残失的内容。现结合对此窟中刻经的整理，谈谈对此刻经的初步认识。

（一）三阶教经目中的金川湾刻经

敦煌遗书中的三阶教经目《人集录都目》，是最早的三阶教经目，随

后才有明佺《大周录》、智昇《开元录》以及《贞元录》所记三阶典籍。隋代费长房作《历代三宝记》，已著录三阶教情况，述说三阶教典籍大略，但不是详目，没有具体经名，不能详加比勘。至武周时明佺所辑《三阶教经目》时，叙武周证圣元年(695)、圣历二年(699)朝廷已两度禁断三阶教籍，所以将三阶教经削出“正录”，入伪经并列出细目，计有《三阶杂法》廿二部廿九卷。不过明佺所收，尚无智昇详细。智昇《开元录》的伪经部分之三阶经籍最为详尽，达卅五部四十四卷。三阶教经目曾在晚唐德宗时一度又正式入藏，收在《贞元录》中。当然以后又被剔除。日本古寺仍有一抄本，保留着收入三阶经目的《贞元录》面貌[14]。矢吹庆辉著作中也收入此目[15]，附置在敦煌写本三阶经目之后[16]。

此窟所刻四种三阶佛经，在这些经目中都有反映。

《人集录都目》一卷，为敦煌遗书中 P.2412 R2 号。此目经名之上方有第一、二、三、四题字，说明将经分为四个部分，但第一部分之前，仍有七个经名题出。

其第一部分的首经就是《大集月藏分经明像法中要行法 人集录略抄出》一卷，廿二纸。这就是金川湾刻经的第三经、东壁第三层的《大集月藏分经略抄出》。

其第一部分的第三经为《明诸经中对根浅深发菩提心法》一卷，廿五纸。这就是金川湾刻经中的第一经，即东壁第一层的同名之经。

其第二部分的第一经[17]，为《明诸大乘修多罗内世间出世间两阶人发菩提心同异法》，这就是金川湾刻经之中的第二经，即东壁第二层所刻同名之经。

其第三部分的第三经，是《略七阶佛名经》。现在一般认为三阶教籍中有《广》、《略》两种《七阶佛名经》，而《广七阶佛名经》是据《观药王药上菩萨经》的佛名而制。《人集录都目》第一部分之前的第一经，就是《观药王药上菩萨经佛名》一卷，卅一纸。此即《广七阶佛名经》。金川湾刻经的



第五经，即西壁第一层北端之经，尾题为《七阶佛名经》。此经残泐很重，主要是石窟北端石壁塌毁，因而此经只余有十行，且只是对角线形残块。但我们已从现存的残文，查核比定其为信行所撰的《昼夜六时发愿法》。这个发愿法在一部分《七阶佛名经》或《七阶佛名礼忏文》中出现。

《大周目》编定于天册万岁元年（695）前后[19]，这虽是最早编排三阶经典的大藏经目，但也在金川湾刻经二十余年之后。金川湾刻经之时，三阶教仅受隋开皇二十年（600）一次禁断，尚未受到唐代官方的查禁。

《大周录》卷十九中所收廿二部廿九卷"三阶杂法"之中，排在第四经、第十经即是：《对根浅深发菩提心法》一卷，《世间出世间两阶人发菩提心法》一卷。很明显此与金川湾刻经的第一经与第二经相对。此经目中没有出现《大集月藏分略抄出》等，但有相关的一种《学求善知识发菩提心法》一卷。

唐开元十八年（730）智昇编定的《开元释教录》，虽将《三阶教经》排入伪经，但搜求详备，达卅部四十四卷。其卷十八"伪妄乱真录"所叙三阶经籍第六经、第十二经、第卅一经分别为：

《对根浅深发菩提心法》一卷，上加"明诸经中"四字。

《世间出世间两阶人发菩提心法》一卷，明诸大乘修多罗内世间出世间两阶人发菩提心同异法。

《大集月藏分抄》一卷，大集月藏分经明像法中要行法人集录略抄出。前两经与金川湾刻经第一、第二经相对应是不言自明的。《开元录》第九经为相关的《发菩提心法经》一卷，注有长题。

在几个经录中都有关于《大集月藏分经》的两个经。《开元录》的第卅经就是《大集月藏分依义立名》，全称是《大集月藏分经明像法中要行法人集录略抄依义立名》。《贞元新定释教目录》卷卅中的《三阶教籍目》应该说与《开元录》中的三阶教籍目基本一致，但细节上也有稍许的不同。如此目录第卅一经为《大集月藏分抄》一卷，廿一纸。第卅经为《大集月藏分依义立名》一卷，十九纸。其经名之下没有注明详称的全名，但是注出了这两经用纸的张数份量。在最原始的三阶教经目《人集录都目》中，并


图 9


图 10


图 11


图 12

图 9　佛像项光内化佛
图 10　东壁第一层
信行禅师撰起首部分
《明诸经中对根浅深发菩提心法》一卷
图 11　抄录经文工作照
图 12　东壁信行禅师撰
《明诸大乘修多罗中世间出世间两阶人发菩提心同异法》一卷



无"依义立名"，而只有排为第八（第一部分第一经）、廿二纸的《大集月藏分略抄出》，排为第廿六（第二部分第五经）、廿纸的《大集月藏分经略抄》。两经名的差别只在一字（《略抄出》与《略抄》）。但《略抄出》较《略抄》多两纸，而金川湾石刻经文时在唐高宗时期，其第三经之名为《略抄出》，与《人集录》中第一部分第一经完全吻合。《略抄出》较《略抄》多两纸，与《贞元录》中《抄》较《依义立名》多两纸相同[19]。通过这些琐屑细碎的对比，我们初步可以断定，金川湾石刻的第三经，即东壁第三层经，是一种《略抄出》或《抄》，而不是诸经目中的《依义立名》。换言之，金川湾所刻此经，同于《人集录》中《大集月藏分经略抄出》，《开元》、《贞元》二录中的《大集月藏分抄》。而《人集录》中的《大集月藏分经略抄》，应同于《开元》、《贞元》二录中《大集月藏分依义立名》。然而两经区别何在？《人集录都目》中，无论《略抄出》或《略抄》，全称的详题都是《大集月藏分经明像法中要行法》，也就是此两经副标题都是《明像法中要行法》。都是从《大集月藏分经》中择出而强调"像法中要行之法"，可见两经内容基本一致。又将重要佛典"依义立名"或"略抄"，亦见于其他佛经名目。如《人集录》中有《大方广十轮经学依义立名》两卷卅三纸、《大方广十轮经人集录略抄出》一卷卅一纸。《开元录》简称为《十轮依义立名》两卷、《十轮略抄》一卷。当然，这两经亦无存本，所以不能确定其形式上有何区别。一般来说，"依义立名"的注疏性较强，发挥较多，"略抄"等应是依照原典较多，或者只是摘抄。但是，因为我们对金川湾刻经中《略抄出》的发现与逐录、整理，可知此经决不是简单地抄出、摘录，而是以信行自己的思想对此经有关内容加以归纳、"科判"，并有所发挥，其具体内容及形式等均很有研讨的余地。

又《开元》与《贞元》二录中均有《七阶佛名经》，排在最后第卅四与卅五部为《广七阶佛名经》一卷、《略七阶佛名经》一卷。《开元录》对《广七阶佛名经》注有详题为《观药王药上菩萨经佛名》一卷。而《贞元录》则在《广七阶佛名经》后注为卅纸。《略名》则均无注出。

另外，在三阶教另一目录《龙录内无名经律论》中[20]，第四经为《两阶

发心》一卷，第五经《对根机浅深》一卷。应与金川湾刻经之中第二、第一经相符。《龙录内无名经律论》是一个很短小的经目，只录有十七个经。金川湾所刻两经均在其中。

（二）金川湾信行所撰经的层次结构

三阶教祖信行撰经，有很强烈的特色，他要将佛教诸经论熔于一炉。因而广抄泛集各种经典，内容庞杂，且论述时意至而笔随。行文全是条条框框结构，设计用辞又不统一，因而读起来会有很大困难，对此首先应查考信行自己的设定意图。

信行自己对行文构成，曾有过一个阐说：“三阶一部，文有四重。”即其经文结构分为四层：“有大段，有段，有子段，有子句。”

此次整理信行撰经，我们循此办理，却发现更复杂的情况。因为石壁上唐刻经文残泐很多，要读出并录好刻经的内容，全力把握其经文构成非常重要。录写经文时，某段句子在某个层次之中，是把握全经与细节的重要所在。特别因其所使用表达分段之意的词，如一段二段、一者二者、一阶二阶、一明二明、三者明……四者明等等，均相当随意，无固定的格式与规范用法。因而，努力探求信行经文的层次，是整理工作的重点。我们实际录文时发现，信行所撰经文结构并不止于四层。刻经的构成有时达至五层，甚至六层，并不完全符合他自己所说的大段、段、子段、子句的格式，呈现相当复杂的层次结构。

再者，信行所撰经文结构不仅深入的层次不同，还有些根本性的差别，在此也得以反映。如《大集月藏分经略抄出》，就只有一层或两层，与其他经相当不同。

因为希望据此珍贵的石刻经文，来把握信行思想与三阶教义的更多内蕴。现将金川湾刻经内，信行所撰经文的层次结构初步解释如下，不当之处，尚希得到读者指教。



金川湾所刻第一经《明诸经中对根浅深发菩提心法》，开篇明确，分为四个大段：明发菩提心宽狭长短法、宽狭因长短法、能受根机浅深法、对根起行浅深法。

此四大段中，前两段实际上都是讲发菩提心的宽狭长短及原因，而后两段都是讲关于根机——能受根机与对根起行的浅深不同。因而在此大段之下再有分段时，就显出两组的规律性。前两个大段，实际又都是以佛、法、僧、众生、恶、善来分段。这六法门本是三阶教经籍论述的基本法门。严格来说，三阶教讲的是归三宝与度、断、修、求，合此成为七法门。归三宝即归佛、法、僧，度断修求是度一切众生尽，断一切恶尽，修一切善尽，求一切善知识尽。《三阶佛法》就讲七个法门，其中每一阶都用这七个条来分析、解说。可能是因为三阶经籍中又专门有一个《学求善知识学发菩提心法》，所以此处前两大段的下分段中，均无求善知识之论，而只有归三宝与度、断、修六法了。

此经的第一大段之下，首先分为两段。一者境尽，二者行同。其第一“境尽”之下分四子段，即明一切佛尽、明一切僧尽、明一切法尽、明一切众生尽。其第二“行同”之下分为二段，即明离一切恶尽、修一切善尽。虽然此六段上有境尽与行同之别，但信行述及下面“离一切恶尽”、“修一切善尽”时，直接用“五者”、“六者”，说明其仍与上段连接，因而“境尽”与“行同”这一层的分别，可以说是虚置的。

在此经第二大段明发菩提心的宽狭长短因之下，就直接分为六段：

第一明一切佛尽、第二明一切法尽、第三明一切僧尽、第四明一切众生尽、第五明离一切恶尽、第六明修一切善尽，清楚而直接。这即说是第一大段的第三层与第二大段的第二层是相对等的。

第一大段的六子段之下，又有一层或两层。若依信行的分法，此子段之下，就应是第四层子句了。但是遇有两层的地方，则无法以此术语说明。所以本文将子段之下，分为句、子句、子句下，这样可以将复杂的层次叙说清楚明白。如第一子段，明一切佛尽之下有两段，一者明真身佛、二者明应身佛。若依信行分类此层为子句，但我们将其标为“句”。第二子



图 13



图 14



图 15



图 16

图 13　东壁三层信行禅师撰《大集月藏分经略抄出》一卷

图 14　考察工作照

图 15　东壁上层状况

图 16　东壁第九层《大方广十轮经》卷下



段，明一切法尽之下也有两“句”，一为明大乘十二部经，二为明小乘十二部经。第三子段，明一切僧尽下则有三段：一者、二者、三者，具体内容因残泐而不清。第四子段，明一切众生尽之下则有两层，可分为“句”与“子句”。句有三，第一句是明一切诸佛菩萨所度众生人浅深尽，其下有四子句，即度正信凡夫，度二乘，度菩萨，度一切众魔及诸外道，并引《维摩经》的《方便品》、《弟子品》、《菩萨品》、《问疾品》以释之。这已是第五层了，超过信行所说的四层。或者将此大段下的第二层、“境尽”与“行同”的两段视为虚置而不计，也可勉强将全经分为四层。但分层较多的情况，在别的经还有，甚至更多，所以还应将这些经中出现的层次查清，再作归纳。此子段下还有第二句，讲一切诸佛菩萨所度众生根机浅深尽，其下亦有四阶，即出自《胜鬘经》的声闻、缘觉、菩萨、一佛乘，未展开子句。第三句讲一切诸佛菩萨所度众生行浅深尽，下亦有四阶，即据《华严经贤首品》讲同行、随喜、见闻，亦未展开子句。而第五子段，离一切恶尽下有三句，离烦障、离业障、离报障，即只到句而止。第六子段，修一切善尽下又有两层，句有一者福德庄严、二者智能庄严。二庄严之下又有三阶，即三子句，讲从一地到十地，声闻缘觉九住菩萨，凡夫有为有漏有果报有障……等等。总之，第一大段的情况已清楚地说明五个层次的情况。只有将第二层的“境尽”与“行同”两段，视如虚设不置，才能与信行的四重说统一。实际情况的复杂变化已充分显现，尽管只有两个子段之下有两层，可分出句与子句，但就此段经文而言，信行确已写成为五层结构。

第二大段层次无第一大段多，大段之下有六段。第一段明一切佛尽，首先申明上段问题的条目是讲宽狭长短尽，而此段则是讲见佛因浅深义。其下分为六阶，即六子段。第二段明一切法尽者，其下有三个子段。第三段明一切僧尽者，其下仅略说依一切经，以上妙乐供养众僧。第四段明一切众生尽者，下亦有三子段，即发一切众生智、代一切众生受无上苦、度脱一切众生……。第五段明离一切恶尽者，其下分三子段，即身业、口业、意业。三段之下分布不作十恶事句。即不作杀、盗、淫、妄语、恶口、两舌、绮语、贪、嗔、痴事。至此亦可说达于四层。第六段明修一切善者下

亦有四子段，讲六波罗蜜、四摄、四无量、四辩(四无碍辩)。此大段中虽然确实也有至于第四层处，但十恶事分为身、口、意业，亦是佛门常识，几乎可视为不分层，因而此大段总体近于只分三层。

第三大段之下亦较简，大约有二、三层。此大段下约有七段，大部分仅至于段落，或因残泐不清而无法确知情况。只有第五、六段之下，可能再有一层，即一、二等，当为子段。

第四大段之下，共分有九个段落，均是讲下根菩萨如何如何的内容。若第一段为下根菩萨敬法师法、第二段为下根菩萨四依法。其下以《涅槃经·如来性品》所讲依法不依人、依义不依语、依智不依识、依了义经不依不了义经，分为四个子段。第三段明下根菩萨所依善知识者，其下又有四层，即子段、句、子句、子句下。子段分出下善知识与上善知识。第一子段，是将诸佛菩萨与二乘凡夫一同说者，名为下善知识。其下层的句中说下根善知识有四种：亲近善友、专心听法、系念思惟、如法修行。其下层的子句说亲近善友而修行者，于中有五段；再下层的子句下，叙说这五种修行：一者离十恶；二者修菩提；三者亦能修信戒布施等；四者不求自乐，常为众生而求于乐；五者见他有过不讼其短，口常宣说纯善之事。子句专心听法之下层，亦有五个子句下，阐明此层之意。子句系念思惟之下层，亦有三个子句下。子句如法修行处，或止于此层，而无子句下。第二子段是唯佛菩萨一处说者，名为上善知识。其下句中说上善知识亦有四种。再下层分为三子句，这段至此处也有五层了。第四段明下根菩萨菩提种子者，其下似分为两子段：就他身明直心、就自身明直心。第五段明下根菩萨说菩萨廿四戒。此段下层子段，逐条引《大方等陀罗尼经》的菩萨廿四戒。此后残泐较多，第六段明下根菩萨学菩萨行法，第七段明下根菩萨敬三宝法，第八段明下根菩萨作法师法。第九段明下根菩萨苦行浅深分齐；仅第九段后层次内容多些，或再有两个层次，也未可知。

总体来说，这个经文的层次分布是很不均匀的。有些部分仅有两层



或三层。但在第一大段第一段四子段之下又现出二层，说明层次达到五层。第二段的第二子段下，也有两层。其层次分明达到了五层。而第四大段第三段之下，竟又有四层，可谓有更深层次，共达六层。还有很多地方，只有两层至段或三层至子段。这已充分说明信行撰经的复杂多变，不易析解掌握，须要分外小心谨慎地研考才好。

金川湾刻第二经《明诸大乘修多罗中世间出世间两阶人发菩提心异同法》也很有特点。该经开首明义即说此经分为两段，其第一是阐明出世间十种善具足人发菩提心法，但并未展开论述。其第二为阐明世间十种恶具足人发菩提心法，展开论述。这两段自然是大段，与经题相配合：世间为十种恶具足人，出世间为十种善具足人；经中本应讲述两者发心的差别，但此经第一大段只是简单说一句：如《华严经》诸大乘经论中所说，并没有详细的发挥阐说。或许在刻经所残失的后部有此内容，不过实际上可能性并不大，因为开篇明说"一者、第一大段"为说明"出世间十种善具足人"如何如何，接续谈"二者、第二大段"内"世间十种恶具足人"如何如何，论述应依顺序次第而言。第二大段下又分四段，具体讲到具恶之人发菩提心之种种法。因而，此经第一层的两大段中，只有一个大段下含更多的层次，所以大段之分也含虚置之意。

第二大段解析具恶之人发菩提心法，分为四段。第一段析具恶之人观空浅深分齐；第二段析具恶之人敬众生浅深分齐；第三段析具恶之人敬法浅深分齐；第四段析具恶之人自我对恶行的认识，以及离恶成善的行为浅深分齐。简言之即观空，敬众生，敬法，自见己恶及离恶成善法。这四段与P.2283号之中所言，可谓吻合无误：

> 十种恶具足人发菩提心法，于内有四段：学空观空，学敬众生佛性一切善事，学敬一切法，自见己恶多少及离恶成善法。

此经阐明第二大段内四分段的意蕴标题后，详解四段内容。第一段讲观空浅深分齐，其下层有五子段，分为：一者凡圣相对明空有浅深，为凡夫说有，为圣者说空；二者讲大乘法内空有浅深，以《维摩经》的《方便品》、《弟子品》、《菩萨品》及经论等为据；三者讲四乘根机；四者大约讲新学菩



图17

图17 西壁第一层七阶《佛名经》及"左戎卫兵曹参军……施手书"题记

图18 西壁第二层刻经《添品妙法莲花经》卷第一

图19 西壁第三层刻经《添品妙法莲花经》卷第二

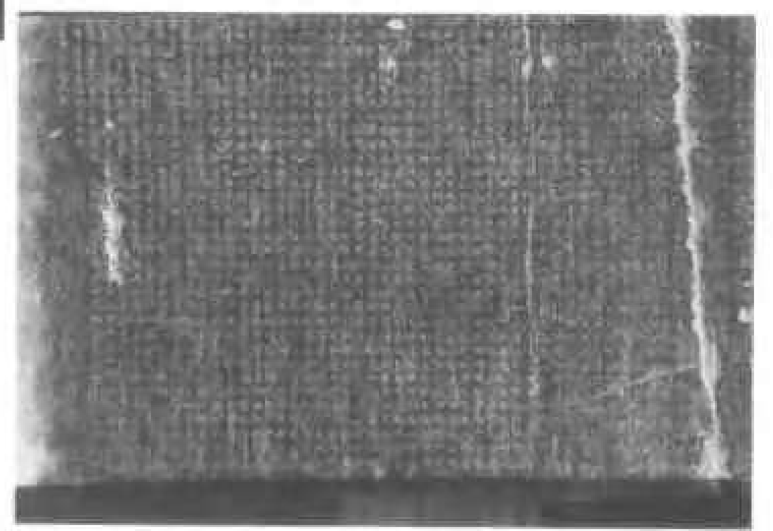


图18

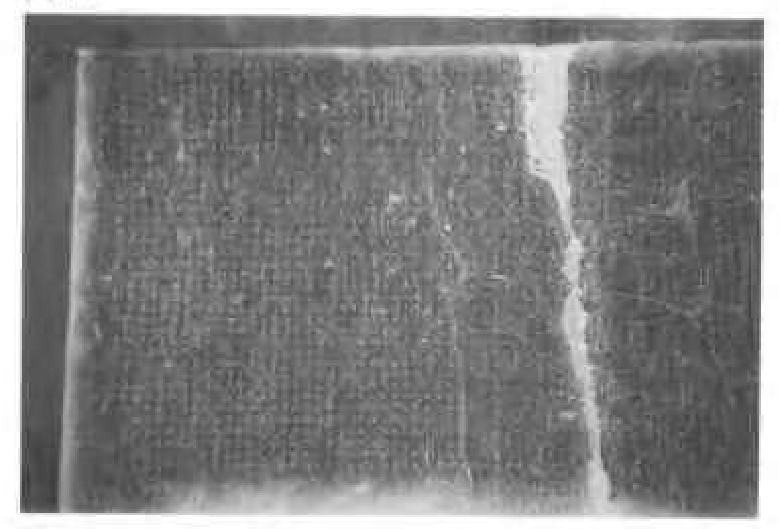


图19



萨若学空舍有，则不合先学空等；五者大约讲一乘菩萨三乘人共学法。其下一层有几个句子，引用各种经论说学空观空之法，最终引《华严经·梵行品》说十空，即身空、身业空、意空、意业空、口空、口业空、佛空、法空、僧空，乃至《大智度论》中大乘十喻等。此段论述详尽，深入到第四个层次，说到诸经论中广说空，并阐明"从空起有"，可见是空有俱论的。由此可知第二大段第一段下有五子段，第五子段下有句，共达到四层。

第二段讲敬众生的浅深分齐。其下层约有五个子段，用"第一明、第二明"等起首。再下层为句。第一子段下有三句，其后残泐较多，第五子段之下第三句下，还有深达第五层的十个子句，先引《涅槃》、《华严》，然后主要引《宝云经》，详述如来解法多少、禅定多少、修身多少、闻知多少、无不定心多少等，说明如来对众生的恩德与神通。

第三段讲敬法浅深分齐。其下层有二子段，第一子段下四阶即四句，其一者为儒教说儒教为众生善恶作儒教；二者为道教说道教为众生善恶作道教；三者、四者是说三乘教与一乘教。约第二子段下则有三阶，是从身、口、意的角度而言：身业讲普敬，口业讲佛教、道教、大乘、小乘，而意业讲持戒、破戒、空有、佛教、道教、福智三宝。敬法这一部分提到儒教与道教的部分特别有趣，是很早的三教合一之思想，又是将儒、道统一于释教而言的。所论是将儒教、道教等都作为法来敬，都作为佛法来敬；是一种泛佛教、大佛教的观点。其包容性与宽泛性，都值得注意探究。

第四段讲自知己恶及离恶成善者。其下层有十二个以上的子段，内容极多。每个子段之下都有句，即第四层。第五子段第二句下、第六子段第一、二句下还有子句，即第五层，第十子段下第七句、第九句下也有子句。

总之，在第二经中，开首就分为两大段，而第一大段出世间十种善具足人，并无阐述，形同虚设。而第二大段讲十种恶具足人、发菩提心法的四段之中，有深入内容。多数段落都达到四层，也有一些达到了五层。从这两个经的情况来说，繁复情况确实远远超过了四层之说，其有些部分达到五层，甚至有个别地方达至六层。但仔细究论起来，四层之说，仍可以说是信行著作的骨架。其论述有些部分较简浅，有些部分较深入，但四

层次相对来说较多一些。即有五层与六层结构的地方来说，个别层次是较虚的，是一些不很重要的层次。从上下结构来看，隐隐约约显示仍是一种四层结构。确实，通过对石刻经文的研究，我们就可以清楚信行撰经的“文有四重”结构，体现在其《三阶佛法》之中，也体现在其他一些著述之中，但决不是标准化与统一的。一些经典之中，层次结构相当复杂，四层只是一种“理论架构”，这从实际呈现或简或繁，甚至达到五层、六层的撰述中体现出来。只有切实研考，才能把握信行撰经的特点。而了解信行撰经的层次规律，自然有助于对其思想内涵的把握。

《大集月藏分经略抄出》只有一层。其主要内容虽然从北齐那连提黎耶舍所译《大集经月藏分》摘引出来，但是其性质决不是一个抄经或摘抄节录的经本。根据整理所见，我们可知，信行所撰此经，根本不是将《大集月藏分经》全面摘录，而只是选取其中四品，即《忍辱品》、《分布阎浮提品》、《建立塔寺品》与《法灭尽品》，从这些品目中选取一些能够发挥其思想的内容，重点分为三十一条阐述，即分出很多条目来说其重点何在，所述为何等等。每一条首先申明其要明确什么，强调什么，而后加一句“上人语下经文”，随之引述经文。其中引用条目最多的是《忍辱品》，而引录内容最多的是《法灭尽品》。虽然只占有一条（三十一条之内），却是将佛法灭尽的描述之“偈颂”几乎全录，有四千余字，估计已占全经的一半左右。这多少有些像后世对经文的“科判”，更重要的是，由此可知，信行所撰这种《略抄出》一类的经，很可能都是“平面”一层而分出多条的结构，而非逐层深入的多层结构。

《七阶佛名经》亦只有一层。此经的构成也很多变，不仅体现为“广”、“略”两种，由敦煌写经，特别是广川尧敏对敦煌本的研究表明[21]，此名下有佛名、礼忏等数组内容，而且诸写本其构成内容、详略等皆有一些出入。此处石刻本较敦煌所存的数十本写卷的年代更早，但是此经残余字迹，正可比定为信行《昼夜六时发愿文》。此愿文只出现在一些《七阶佛



名》或《礼忏文》写本之中，例如北图敦8317、8319、8219、8210号及S.2630号等，内容却反映了依三阶教法，在早晨、中午、黄昏、初夜、中夜、后夜称名念佛、礼敬忏悔之仪式。唐代西京崇福寺沙门智昇所撰《集诸经礼忏仪》，亦将信行所撰《七阶佛名》类礼佛忏仪辑入，并言明是信行依经自行此法，且"恐学者无所依据，是故集此文流通于世"。但智昇所辑信行《发愿法》，内容较敦煌诸本与石刻本稍多[22]。现依敦煌数写本，可将石刻本《七阶佛名经》后部《昼夜六时发愿文》补全，详可参见附录。

（三）《学求善知识发菩提心法》与P.2283号写经

因为金川湾刻经开始两部，都是关于"发菩提心法"的经，因而引起我们对相关经典的重视。在信行所撰的三阶教经籍之中，还有一个经也题为"发菩提心法"，其简称一般是《学求善知识发菩提心法》，其全称则奇长，是三阶教诸经中经名最长的经，涉及恶世、恶时、恶众生，还有三乘根器、大乘经论、善知识及菩提心等等方面，殊为别致。

在诸种三阶教经目之内，也都可以见到此经的踪影。《人集录都目》中，此经排位在第一部分第八经，题为《明世间五浊恶世界、末法恶时、十恶众(生)、福德下行，于此四种具足人中，谓当三乘器人依诸大乘经论、学求善知识学发菩提心》一卷，四十六纸。《大周录》中相关此发菩提心的经，即第七经《学求善知识发菩提心法》一卷。《开元录》也有相关发菩提心之经，即第九经《学求善知识发菩提心法》一卷，脚注述其广题为《明世间五浊恶世众生福德下行于此四种具足人中谓当三乘器人依诸大乘经论学求善知识学发菩提心》一卷。《贞元录》仍为第九经，但只有简题"《学求善知识发菩提心法》一卷"，无脚注。

就在敦煌写经中，矢吹的研究之后，又陆续地发现了一些三阶教的经典，已得到一些学者的研究与注意，其中有些还很有价值，例如伯希和所获的P.2283号，就是其中一例。

法国巴黎所藏此经于1970年始得公布。谢和耐等所编《巴黎国立图书馆藏敦煌汉文写本目录(第2001至2500号)》，对此珍本予以注意[23]。

谢和耐不仅发现此文本与三阶教有关，而且确定了其一些基本性质与状况。他还发现此件的内容与书迹均与同为法藏敦煌写本的P.2268号《三阶佛法密记》近似，因而在目录说明中，推定此件为《三阶佛法密记》卷下的一部分[24]。日本学者西本照真总结了其三点贡献：第一，确定此为三阶教文献；第二，推定此件为《三阶佛法密记》卷中或卷下的一部分；其三，论此件与P.2268号字迹相同[25]。吴其昱在1992年发表的《敦煌汉文写本概观》之中，对此件亦加关心[26]。此后西本照真对此件的钻研最为细致深入，他的专著《三阶教之研究》的第三章《三阶教的诸文献》内[27]，设有第六《发菩提心法》一节，专门探讨此件，并在资料篇III详细抄录了此件的文字。

西本详析了谢和耐的论说，对P.2268与P.2283号纸张，一纸行数，每行字数，每纸的尺幅等细节，以及字体笔迹乃至内容加以对比，基本上否定了谢和耐关于此件为《三阶佛法密记》中一部分之说。西本强调说，P.2268号字体为偏重楷书，而P.2283号则有行书韵味，因而不能断为一书。关于《三阶佛法密记》，以前矢吹就研究过P.2412R1，这是《三阶佛法密记》卷上。根据《龙录内无名经律论》所录，《三阶佛法密记》应有上、中、下三卷，其性质是对《三阶佛法》的阐释，从开篇就说此为解释《三阶佛法》，一示名、二举数、三释义、四指文。但从P.2283内容来说，其中大量出现三阶教词汇是没错的，但定为《三阶佛法》经本则不成立。因为其中出现很多"发菩提心法"之词汇，所以可以明显推定为这一方面的经本。西本照真因而拟定此件P.2283的经题为《发菩提心法》，其资料篇等均用此名。西本所论甚为有理，但是《发菩提心法》并不是《三阶教经目》所出现的经名。之所以推定为此，只是因为《三阶教籍目录》之中，有数种发菩提心法经典，无法一时确定，所以只是暂时推定之名。

现在，随着金川湾石窟三阶教刻经的发现，对此问题的探讨应有深入。因为P.2283之内容，有些部分可以与石刻本中经文对应。实际上，无论是《明诸经中对根浅深发菩提心法》，还是《明诸大乘修多罗世间出世



间两阶人发菩提心同异法》，都有可以与P.2283对应的地方。简言之，这两经提纲挈领的简要纲目，都存在于P.2283号之中。因而，此件对研讨金川湾石经大有帮助，特别是石刻佛经因风化残泐，有很多字已无法辨识的情况下。同时，这两个石刻的发菩提心的整理发现，对认识P.2283号也起了极大的作用。通过对石刻佛经的整理录文，或可对正确认识P.2283号提供很好的基础。

西本将P.2283推定为《发菩提心法》后，因不能确定其为哪一《发菩提心法》，因而将信行所撰内容相关的经典从《人集录都目》等录出，共有七经。此六经中一定有在金川湾所发现的两经。而此两经通过我们的整理工作，可以断定不是P.2283的内容。还有一经是《明诸经中对根浅深同异法》一卷，很明显，此经是与《明诸经中对根浅深发菩提心法》配套的，与此经是一组经。但此经落脚点并不是《发菩提心法》。还有两经情况也类似，如《明十种恶具足人内最恶人回心入道断恶修善法》一卷，以及《人集录明十种恶具足人邪正多少及行行分齐法》[28]，落脚点均不是《发菩提心法》。当然，此两经都提到了十种恶具足人，或有相关。但《明诸大乘修多罗》中有更多的十种恶具足人内容。总之，从石刻经文与P.2283的对照之中，我们感到更大的一种可能，就是西本所列七经中最后一经，即上述经目也详列的《学求善知识学发菩提心法》一卷，与P.2283号的内容最为贴切相近。因而我们可以初步认定，P.2283号应即是《学求善知识学发菩提心法》的一部分。当然，尚不能完全排除其他几经的可能性。

做出上述推定，当然不仅仅依靠经名部分的比较，更重要的是内容。简而言之，P.2283号之中，提到了具有数种不同之"恶"情况之下的"发菩提心法"，如：

> 四种恶具足人发菩提心法，
> 十恶未除众生发菩提心法，
> 十种恶具足人发菩提心法，
> 发菩提心浅深法。

由我们的对比而知，此经所说"发菩提心浅深法"，内容四个部分与

金川湾所刻第一经《明诸经中对根浅深发菩提心法》完全吻合。而此经中"十种恶具足人发菩提心法",内容四个部分,与金川湾刻经之第二经《明诸大乘修多罗中世间出世间两阶人发菩提心同异法》内第二大段所含四段完全吻合。而此经所说的"四种恶具足人发菩提心法"内所谓四种恶具足者:一为五浊恶世界,二为末法恶时,三为十恶众生,四为福德下行。这四种恶的具列情形,恰与《学求善知识学发菩提心法》的全题之内容相符:五浊恶世界、末法恶时、十恶众(生)、福德下行。经中谓"于此四种具足人中,谓当三乘器人、依诸大乘经论,学求善知识、学发菩提心"一卷。由此卷与此题中内容来看,惟有此卷与此题包罗甚广,将多经内容跨入,所以此经具有最大可能性,与P.2283相吻合。因而以笔者愚见,可将此残卷比定为《学求善知识发菩提心法》。

(四) 李盛铎著录敦煌三阶教经卷与题记

金川湾刻经之所以重要,就因为其中所刻信行禅师所撰的三个经,可称为海内外孤本,不仅不见于诸本藏经,亦不见于已知的三阶教典籍,即敦煌写经与日本古寺藏经。关于三阶教所存经典,日本先有矢吹庆辉氏,对敦煌藏经洞遗存、日本古寺珍本,尽力搜求;后有西本照真氏,对各国所藏公布较晚的敦煌写经等,再加补辑。二人均作《三阶教之研究》巨著,对三阶教存世籍典,搜罗可谓详之又详。但金川湾所刻之信行禅师撰经,只是赫然见于三阶教的经籍目录标题之中,一直未现原来面貌。所以金川湾刻经的发现,自然意义重大。可以在三阶教的研究史上,书上重重的一笔。

但是若说金川湾所刻信行禅师撰经,在敦煌写经之中完全没有踪影,却也不尽然。因为实际上金川湾刻经之中第一经——《明诸经中对根浅深发菩提心法》,在敦煌写卷之中是存在的。但是,由于种种原因,此卷确实尚未面世,因而学界无缘得知其详。



敦煌写经中的《人集录明诸经中对根浅深发菩提心法》，是1910年敦煌遗书奉学部之令，运送到北京后，由李盛铎（1858—1937）从敦煌卷子中抽取的。其时负责押送之官员，有江西人傅某，接收官员新疆巡抚何彦升之子何震彝，正是李盛铎的女婿。而李曾官居翰林院编修等职，因而可以轻易地从抵京的敦煌遗书中，抽取其中质量上乘的佳品。谢稚柳《敦煌艺术叙录》述说[29]，当运送大车至北京打磨厂时，何震彝先将车至其家滞留三日，李盛铎、刘廷琛、方尔谦均挑卷私藏；而李氏以版本目录学、藏书家身份，所取最精最多。所以此卷珍贵佛经的标题，就出现在《李木斋氏鉴藏敦煌写本目录》中，此卷在王重民所编《敦煌遗书总目索引》第四散录之三中抄为537号[30]。西本照真氏已注意到这一点，在矢吹以后所发见的三阶文献中列出此目[31]，但注为下落不明。但李木斋氏所藏敦煌写本，后来是流失到日本（据1935年12月15、21日《中央时事周报》曾刊李氏售日敦煌卷子目录），日本学者羽田亨曾对这批珍本中部分作过研究，故京都大学羽田亨纪念馆保存有部分这批写本的照片[32]，原物至今仍秘藏在日本一私家，现在敦煌学学者也很关注这一批珍本的情况[33]。虽然有些学者对李盛铎所藏敦煌卷子的真伪提出质疑，但史树青先生、荣新江教授对敦煌早期经卷流散经过的研考，很清楚地说明，伪品是有人利用李盛铎印钤盖，以混淆视听并提高身价。李盛铎自身藏有敦煌写本精品并流入日本，这批材料属可靠无疑[34]。

李盛铎著录的《人集录明诸经中对根浅深发菩提心法》一卷，虽然前有残缺，却还有重要的信息。此卷上原题有信行撰经的年代，即“大隋开皇六年岁次丙午四月十五日在相州法藏寺撰”[35]。相州法藏寺本是信行十七岁出家时所投的寺院，开皇九年入京之前，信行都在相州活动，因而题记中信行撰写此经的年代应大致不差。这至少说明此经是信行所撰的三阶教籍早期经典，是信行得到仆射高炯荐举、被召请赴长安以前所撰。关于信行撰写三阶经典具体情况的记载很少，有数种说法，一说为三阶教籍都是信行受召到长安以后所作。还有一说即信行开始在相州宣教时就有撰述，如《高僧传·本济传》中说，本济听说信行创立新教派而追随。信

行初到长安，原著的《三阶集录》还留在东池。因而本济只能听信行口述三阶教义。直至信行逝后，《三阶集录》传至长安，本济"览文便讲，曾无滞托"。如此，则信行主要著述在相州。以此题记而证，信行在相州宣教之时，确已撰写三阶教典。李氏目录中还有数则重要经典题记[36]，若此则三阶经卷题记情况无误，则淳化金川湾所刻第一经之初撰年代为隋代开皇六年（586）。

（五）金川湾石窟所刻其他经典

金川湾刻经之中，还有失译附北凉录的《大方广十轮经》、隋代阇那崛多与达摩笈多所译的《添品妙法莲花经》、姚秦鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》、唐玄奘译《如来示教胜军王经》。尚可注意的一点是《添品法华经》，众所周知，鸠摩罗什所译的《妙法莲花经》是影响最大、流传最广的《法华经》译本。汉文对此《法华经》的译介曾有六次，流传下来有三个译本，即法护译《正法华》、罗什译《妙法莲花经》与阇那崛多等译《添品》。三本之中，罗什本与梵本距离最大，其中内容所阙最多，既与《正法华》相较已有缺少[37]。有鉴于此，阇那崛多与达摩笈多重译此经，将《提婆达多品》编入《宝塔品》，将《嘱累品》置回最后，又依梵文补充所缺，成为《添品妙法华》。《添品》译出后，虽有一定程度的流通，现知石刻本的《添品》，还有北京房山孔水洞隋代大业十年（614）所刻《添品法华经·普门品》第廿四[38]、河南林县洪谷寺千佛洞中唐代乾封元年（666）所刻经版内[39]，亦有此经此品。但总体来说，该经仍未成为最流行之本，因而诸石刻本也有版本价值。

《大方广十轮经》与《添品妙法莲花经》，对于刻石来说，都是分量较大的经，前者八卷，后者七卷[40]。这两经全文都刻在石窟之中，《十轮》占了东壁的八层，《添品法华》据有西壁的七层，可谓雄哉壮伟。大致估算两经约有十三万字，加上信行所撰等，金川湾石窟刻经总有近十六万字。这

在已知的佛教刻经、石窟刻经之中，都是很罕见的。河北涉县中皇山几个刻经窟，总共刻字逾十三万。而四川安岳卧佛院诸经窟，约四十万字，分布在15个刻经窟中，最大的窟刻字也不到此窟的四分之一，所以单独窟室刻经数量之最，已非此窟莫属，更莫说经本又属于珍稀的三阶教典了。《十轮》与《法华》亦是三阶教中极为尊崇之经。《大方广十轮经》是三阶教“普佛”、“普敬”思想的主要来源，在三阶佛法之中广为引用，竟达129次之多，是钞引诸经中最多的。《法华经》亦是如此。在三阶典籍中广为引用。经中的常不轻菩萨，更是信行仿效的榜样，是信行实践的楷模，是对三阶教普敬与对根起行的主要实践起最大影响者。

二、小　　结

金川湾刻经窟在中国石窟艺术、中国佛教史上都有独到的重要价值，这是由此窟的刻经内容所决定的。全窟所刻的八个经之中，有四部是三阶教独有的，即三阶教教祖信行禅师所撰，其余诸经也不能说与三阶教无关。《大方广十轮经》与《妙法莲花经》(无论是否《添品》)，也是三阶教的设教立宗的理论基础。加上篇幅较小的《金刚经》与《如来示教胜军王经》，这个刻经窟的经籍内容全可划在佛教史上特殊的宗派——三阶教内。以前学者曾在石窟及僧人塔铭等石刻材料方面，发现过一些与三阶教有关的线索，且已得到相当的重视，而这是一个完整的窟室，由单窟构成的石窟，其中刻满三阶教的经文，且有海内外孤本，其意义可想而知。

由以上介绍与初步研讨，我们可知，淳化金川湾刻经窟，其窟室、经像，都极应受到重视。而窟内所刻佛典，更是宝中之宝。价值所在其一，即版本珍稀，初唐刻成，信行所撰者，不见于藏经之中，亦不见于古写本内。其二是内容与敦煌学有关，由于敦煌藏经洞所出有一批三阶教经籍，有一卷与一刻本实同，所以这批刻经可以与敦煌写经联系起来，深入探讨。其三是有助于对疑伪经的探讨。疑伪经的典型定义是中土撰述而假以佛

说，但此中信行撰经，虽是不折不扣的中土撰述，却毫无伪称佛说之举。信行明确地引述各种佛典而成“一家之言”，只是申明其独到的佛教思想，实际上可谓是“论”的范畴。他独特的“经典”被划入疑伪经，剔除出藏，主要是因为朝廷禁断，有政治性的原因，因而在疑伪经中亦属特别的一类。正因为三阶经典被禁断，其间虽有反复，但终被删削，所以至今极难见到，因而这批经典对研究三阶教极有意义，对研讨隋唐佛教史和社会史也极富参考价值。

中国佛教在历史上，于隋唐时期形成八大宗派，已是常识。但实际上应是八派半，因为还有一个三阶教。此派五次被禁断，因而可称为“半派”。三阶教是中国佛教史上重要宗派，而且也许是最早创立的宗派。而三阶教的面目曾神秘不清，赖敦煌藏经洞古本写经中，遗有此派重要典籍，而日本学者矢吹庆辉，寻访搜求，又罗致日本古寺中一些珍藏，得以将此派思想与情况廓清。此后仍有一些学者，如西本照真，在此方向坚持不懈，查获晚近公布的敦煌史料，精研钻解，获得不菲成就。因而日本学者相隔数十年，成就两部《三阶教之研究》的巨著，在此领域，确实走在我国学界之前。而陕西淳化此刻经窟的遗存，竟属三阶教徒初唐年间所为，至今虽有令人惋惜的残泐，但主要部分仍存在无毁。此派在唐代初年流播的一个侧面，通过此窟而鲜活地表现出来，而且是未见文献记载的考古遗存。这就为我们研究此派传播发展源流，及在佛教艺术形态中的体现，提供了极好的窗口。

通过对此窟经典的初步了解，可知信行撰经的一些详细的情况：而刻经内容反映了唐代三阶信徒的状况，也能说明信行的思想。信行对佛教经典的广泛引用，其对发菩提心的看重（《发菩提心》类经应是信行较早撰出），对末法观念的论述，都很浓厚。经中很多强调保护僧人的内容，还有详述佛法被灭的种种细节，这都表现出有强烈的倾向。唐代刻经者选出此中法灭经本，还有一个佛陀教导胜军王之经，是否反映出三阶教



派对被禁命运的思索呢？

刻经内容中最有趣的一点也可能是三教合一之说，将儒、道都视之为释，宽泛的大佛教观念体现其中。再者与地藏造像的关系也值得认真思考，以前很多著作，只要提到三阶教，必说地藏造像如何，好像地藏像确是三阶教徒造出。实际上三阶教经窟中并无此特性。三阶教徒曾强调念地藏，但其同时也有反对偶像艺术形式的说法，认为佛像为泥龛，不值尊重等。当然三阶教徒的一些特点也在改变，如此窟本身的刻经造像，已在一定程度上说明其对佛像艺术有所重视，但此窟中仍无尊崇地藏菩萨的迹象，虽然材料有所损失，但也不宜断定原窟中确实崇拜地藏。再者，石窟之中的《七阶佛名经》，虽然只有十行且不全，但看来是现存最早的《七阶佛名》，根据广川尧敏有关的研究，现存敦煌最早的抄本为开元十五年前后所作。残存文字恰正是信行所撰《昼夜六时发愿文》，即七阶佛名经中的核心而重要的部分，是信行集辑七阶佛名的思想基础所在，对了解此经形成流传状况也有重要参考作用。

总之，金川湾刻经窟应是一个“真正”的三阶教遗迹。前此，在石窟、刻经、塔像等方面发现的一些有关三阶教的蛛丝马迹，已引起了学者们的高度重视，那么，在这个明确的三阶教徒所为、刻有多部信行撰经的石窟，更是不应等闲视之。以此窟价值之高，规模之大，刻经之多，应为全国之冠。可惜目前得到的重视不够，风化严重、保护措施缺少，因而强烈呼吁对此窟经像加强进一步保护的力度。

附记：此文是在考古调查基础上写成，考古工作得到中国社会科学院与陕西文物局的大力支持，具体实施是由世界宗教所张总与陕西考古所王保平完成，也得到淳化文化馆姚生民及文化馆职工与当地村民大力协助。在此一并致谢。

附录:(加重字体为石刻残存,其余文字据北图敦8309、8310及S.2360号补)

昼夜六时发愿文

十方三世诸佛当证知。弟子某甲等。为一切

1. 众生。**观**一切三宝,为一切众生。**礼**一切三宝。为一切众生。供养一切三宝。为一切众生。于一切三宝前行

2. **道。为**一切众生。于一切三宝前忏悔。为一切众生作佛像。转经供养众僧。供养一切众生。行六波罗蜜。四

3. **摄四无量等。**一切行已集。当集。现集一切善根。以此善根。愿令一切三涂众生。一切贫穷众生。一切生老

4. **病死众生。一切狱囚系闭众生。一切**破亡流徙众生。一切不自在众生。一切邪见颠倒众生等。悉得离苦

5. **解脱。舍邪归正发菩提心。永除三障。常见**一切诸佛菩萨及善知识。恒闻正法福智具足。一时作佛 又以

6. **此善根。愿令**一切众生皆悉上品往生一切净土。先证无生忍然后度众生 又以此善根。愿令一切三宝

7. **一切国土常得安隐。不破不坏。四方宁静**兵甲休息。龙王欢喜**风调雨顺**。五谷熟成万民安乐。六时礼

8. **拜佛法大纲。昼三夜三各严香华。入塔观像供养**行道礼佛。平旦及与午时。并别唱五十三佛。余皆总唱。

9. **日暮初夜并别唱三十五佛。余阶总唱。半夜后夜并别唱二十五佛。余阶**总唱。观此七阶佛如在目前。思

10. **惟如来所有功德。广作如是清净忏悔。**　　　七阶佛名经一卷

又据唐代智昇所作的《集诸经礼忏仪》中所录信行《昼夜六时发愿法》,在此刻的第7行"万民安乐"与"六时礼拜"之间,多出51字如下:



礼佛功德。广大如法界。究竟如虚空。尽未来际供养一切三宝。终无有休息。随意静默量时任唱。初夜半夜后夜午时平明日没。唱静

注释：

① 参见杨殿珣《石刻题跋索引》"刻经·释道经幢"部分，商务印书馆，1995年影印版，234—261页。经幢数量最多，延续较久，但内容大多是重复的《佛顶尊胜陀罗尼经》。

② 叶昌炽撰，柯昌泗评《语石·语石异同评》（考古学专刊丙种第四号），北京，中华书局，1994年；叶昌炽：《语石》，辽宁教育出版社，王其炜标点，1998年。

③ 常盘大定、关野贞：《支那佛教史迹》三及评解，佛教史迹研究会，1925年；《支那文化史迹》，法藏馆，1940年。

④ 塚本善隆：《房山云居寺研究》，《东方学报》（京都）第五副刊，1935年。对房山石经的研究还有兜木正亨《房山石刻法华经》，《大崎学报》第100期，1953年。

⑤ 道端良秀：《中国的石佛·石经》，法藏馆，1977年。但其调查是1939年所作，其时山东邹城尖山大佛岭刻经尚完整无损。

⑥ 桐谷征一：《北齐摩崖刻经的成立及禅宗的壁观》，《田贺龙彦博士古稀纪念论集》，山喜房佛书林，2001年；《中国北齐期摩崖石壁刻经的成立》，《胜吕信静博士古稀纪念论文集》，山喜房佛书林，1996年；《中国所存〈法华经〉的石刻》，《浅井圆道先生古稀纪念论文集》，1997年；《房山雷音洞石经考》，《野村耀昌博士古稀纪念论集》，1987年。此文有学凡的中译文，刊吕铁钢主编《房山石经研究》二，香港，中国佛教文化出版公司，1999年，81—136页。

⑦ 黄征、王鸿宾等：《晋祠华严石经》，山西人民出版社，1996年。

⑧ 《语石》卷二，中华书局版104、105页。此著1909年即已刊行，以后多有增改，可知灌县经版至迟在清末已出土。

⑨ 王靖宪编著《中国书法艺术》四《隋唐五代卷》，北京，文物出版社，1999年。其中有灌口所出《佛经残石三拓》，是人民美术出版社王靖宪收藏品。经笔者查对，其三拓之中，二拓为唐玄奘译《大般若经》，另一则为东晋佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》。

⑩ 参见拙文《古青州刻经造像所见北朝佛教与艺术》对山东刻经中一段论六波罗蜜的内容属《思益梵天所问经》的比定，提交"青州龙兴佛像展"学术研讨会论文，香港，2001年。

⑪ 拙文《华严经偈略考》，提交房山云居寺纪念辽金石经出土45周年学术研讨会论文，2002年8月，北京。娄碑所刻为《六十华严经·菩萨明难品》第六、大乘妙偈碑所刻为同经《净行品》第七，即菩萨百四十愿。此碑上还有《华严经》八会的提要、《华严赞佛偈》以及《无量义经·德行品》起首部分。

⑫ 侯旭东：《〈敬福经〉杂考》，《藏外佛教文献》第4辑，北京，宗教文化出版社，

1998 年。

⑬ 拙文《初唐阎罗王图像与刻经——以齐士员献陵造像碑拓本为中心》,《唐研究》第6卷,北京大学出版社,2000年,1—17页。

⑭ 日本龙谷大学图书馆藏日本永久三年(1115)抄本,题记为:"奉贞元十六年(800)四月十二日敕,右街功德使牒,入《贞元新定释教目录》。"

⑮ 矢吹庆辉:《三阶教之研究·别篇》所附资料11之二,东京,岩波书店,1927年,227—230页。

⑯ 王文颜研究疑伪经的专著,虽然作了很好的梳理,但对日本学者这一早年成果并不知晓,因而以为《贞元录》有标目而无内容,"是疏失至为明显。"见《佛典疑伪经研究与考录》,台北,文津出版社,1997年,23页。

⑰ 原件中此第"二"部分笔误为第一。

⑱ 《大周刊定众经目录》有"天册万岁元年(695)十月二十六日"字样,但叙及三阶教籍查禁事时说到圣历二年(699)事。所以,至少也是圣历二年后成书,或为补入。

⑲ 参见笔者《〈大集月藏分经略抄出〉整理解题》,待刊。

⑳ 矢吹定为敦煌所出三阶残卷第十九断片,见其上引书,225页。

㉑ 广川尧敏:《敦煌出土七阶佛名经について》,《宗教研究》第251期,71—105页。

㉒ 智昇《集诸经礼忏文》,《大正藏》第47册,1982号,465页。

㉓ Jacques Gernet, *Catalogue des manuscrit chinois de Touen-houang*, Volume I (P.2001—2500), Paris: Bibliothèque Nationale, 1970.

㉔ 同上,180、172页。

㉕ 西本照真:《三阶教的研究》,东京,春秋社,1998年,198页。

㉖ 《敦煌汉文文献》,《讲座敦煌》第5卷,东京,大东出版社,1992年,73页。

㉗ 西本照真还注意到P.451A亦与此有关。

㉘ 《历代三宝记》说此与《三阶位别集录》相当,《开元录》说此与《十大段明义》三卷相当。

㉙ 谢稚柳:《敦煌艺术叙录》概述,上海古籍出版社,1996年,4页;罗振玉:《姚秦写本僧肇维摩诘残经卷序》中亦记此事。

㉚ 王重民:《敦煌遗书总目索引》,敦煌遗书散录四,北京,中华书局,1982年再版,323页。荣新江指出,此目原稿就藏在《北京大学图书馆善本部》,抄写者移写时有遗失删节。此目更正确的本子,见荣新江《李盛铎藏敦煌写卷的真与伪》所附《李木斋氏鉴藏敦煌写本目录》,作者《鸣沙集》,台北,新文丰出版公司,1999年,三阶教经典,见141页。

㉛ 西本照真:《三阶教之研究》第三章三阶教的诸文献之二《矢吹以降所发现的敦煌写本》,170页。又,《敦煌抄本中的三阶教文献》,《中日敦煌佛教学术会议论文册》,北京,2002年3月,178页。

㉜ 荣新江:《敦煌学十八讲》,北京大学出版社,2001年,359页。



㉝ 落合俊典：《羽田亨稿〈敦煌秘籍留真〉简介》，郝春文主编《敦煌文献论集——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》，沈阳，辽宁人民出版社，2001年，91—101页。

㉞ 荣新江：《李盛铎藏敦煌写卷的真与伪》，《敦煌学辑刊》1997年第2期；史树青《大英博物馆藏敦煌写经大伪品》，《中国文物报》1999年1月3日。

㉟ 原目著录为："尾全，末有隋开皇六年岁次丙午四月十五日在相州法藏寺撰。"

㊱ 此目中还有0535《阎罗王受记经》（末有戊辰年七月廿八日八十五老人写流传一行）；0318《四分删繁补阙行事钞》卷第二，京崇义寺沙门道宣撰；0338《萨婆多毗尼》（尾全）末有善一吟供养一校竟二行，背有辨中边论第一尾缺晋人写）；诸题记情况应是据实而录，很难伪造。

㊲ 杨富学：《从出土文献看〈法华经〉在西域、敦煌的传播》，《西域敦煌宗教论稿》，甘肃文化出版社，1998年，182—183页。

㊳ 吴梦麟、薛宝华：《镌刻"房山石经"社会背景的初探》，云居寺辽金石经出土45周年学术研讨会论文，2002年8月。

㊴ 丁振国：《龙门及豫北的三处刻经》，同上注。

㊵ 亦有一说为八卷，见丁福保《佛学大辞典》中《添品妙法莲华经》条。

龙门石窟唐代天王造像考察

——天王图像研究之一

李　凇

（西安美术学院史论系）

从现存雕塑与绘画实物来看，天王图像最为流行的时期是唐代。这体现在数量、类型和地位等方面。在数量方面，如敦煌莫高窟彩塑，一个完整的唐代石窟中，主龛造像一般是必须要包括天王像的。据统计，莫高窟现存历代天王塑像数量为：北魏1、隋4、唐59、五代9、宋3、西夏4、元2尊[①]。亦即，唐代的天王塑像为59尊，其他朝代总数为23尊，只有唐代的39%。除去唐代开窟造像的总量十分庞大这一因素外，唐代天王像出现的概率也是大大高于其他时代的：莫高窟现存石窟总数为492个，其中唐代石窟总数为228个[②]，天王个数比为0.259，其他时期石窟总数264个，天王个数比为0.087。这个比例也就意味着，天王在唐代石窟中出现的概率大约是其他时期的3倍。在龙门石窟，丁明夷先生将龙门石窟唐代造像分为三期，第一期为唐太宗至高宗时期，第二期为武则天时期，玄宗到德宗为第三期，据他统计，在龙门石窟的小型窟龛中，有天王像的九尊像组合之龛在这三个时期占总龛的比例分别为1.5%、26.8%、40.06%[③]。从这一数据可以看出，龙门石窟的天王造像在唐代呈急剧上升趋势。如果我们考虑到有些小型窟龛是因像主财力所限而未造包括天王的九尊像，再考虑到少量的天王像是单独出现而不在九尊之列，那么天王像的出现机率应该更大。可以认为，至盛唐时在石窟中配置天王像已经成为一种主流和模式。另一方面，唐代天王的地位之高（尤其是毗沙



门天王）也是其他时期所未见的，唐代天王像的形式与类型也远较其他时代丰富。因此，对唐代天王像的研究，基本上就是对中国天王图像之主体和高峰时期的研究。

对天王信仰及图像的研究，长期以来一直是佛教和佛教艺术领域的一个重要课题。从二十世纪初期开始，就有斯坦因（A. Stein）等人开始关注中国的天王图像，后又有松本文三郎等日本学者逐步进行更深入研究[④]，曾布川宽对龙门石窟唐代造像的详细研究中有相当一些篇幅讨论天王问题[⑤]。近来有些学者开始将墓葬中的天王像与寺院的天王像联系起来考虑[⑥]。1991年发表的重要成果有日本学者壑信祐尔的长篇论文《敦煌の四天王图像》[⑦]，该文对敦煌莫高窟及周围石窟中从北朝至元代的四天王像进行了较为系统的图像志研究，并对佛经和画史的相关描述进行了初步清理，后附有121幅插图，堪称"敦煌四天王图史"。近期，北进一的综述《毗沙门天王の变迁》，讨论了毗沙门天王从印度到中亚再到敦煌和四川的传播过程[⑧]；尤其又有田边胜美的力作《毗沙门天像の诞生》，该书着重讨论了毗沙门天王在犍陀罗的产生，并从文化交流的角度讨论了天王图像与伊朗文化、古希腊罗马文化的某些联系，视野开阔，十分富有启发性[⑨]。

上述学者提出和解决了许多基本的与重要的问题。然而，还有一些问题需要进一步探讨。显然，我们不能认为每一个具体的天王图像（雕塑或绘画）都具有独一无二的性质，我们的前提是在天王像中存在着某种普遍性的东西，即普遍的形式和图像观念。同时，天王像也因地区文化和某些特殊原因而各具特色，我们的工作是既要找出普遍性也要寻求特殊性。在形式与意义方面天王像本身的具体变化过程如何？天王图像志（Iconography）如何？托塔之天王一定是具体的那位守护北方的毗沙门吗？如果我们拘泥于图像志，每个造像都非得在佛经中找个具体的对应名称不可，则不能正确地理解中国佛教造像（此处尤其指天王像）的特性。虽然图像都是具体的，然而却有由具体向抽象（象征）的转变。还有，它同汉魏图像、印度图像、古希腊罗马图像的关系怎样？唐代贵族墓葬中大量出现的天王俑从何而来？该叫何名？与佛教天王像的关系如何？笔者

打算以唐代龙门石窟、敦煌石窟、长安寺院的天王图像及世俗天王俑为题，对中国天王图像的发展、由来、形式与意义、审美趣味与文化观念等问题进行一系列初步的讨论。

笔者之所以从龙门石窟开始讨论唐代天王，首先是因为洛阳在唐高宗和武则天时所具有的都城性质。由于朝廷的大力扶持、北魏的开窟造像传统和天然的地理、地质条件，在造像规模、造像尺度和数量等方面都是其他地方无法相比的。其次，还因为龙门石窟的天王像不少有明确的纪年或能推断出大致年代，能够作为讨论其他石窟无纪年天王像的基准，能够构成一个连续的图像系列，便于看出其演变的趋势——这种趋势作为一种时尚常常对地方寺院造像和石窟（如敦煌莫高窟）具有楷模作用。当然，笔者近年来数次到龙门石窟的实地考察学习，尤其是2002年元月底在龙门石窟对天王造像所作的短暂突击性专题考察，构成了本文得以动笔的基础。

一、龙门石窟唐代天王造像调查

众所周知，历代的毁佛和二十世纪初的盗卖活动对龙门石窟造成了极大的破坏。众多中、小型洞窟中几乎没有完整的造像——包括天王像，多数天王无头，有的天王像被整体盗走，这使我们无法真切而完整地直面宏伟而精致的唐代造像原貌。幸而我们能身临其境，从那些仍在原位的造像、那些虽然残缺不全但综合环境仍存的窟龛中，寻觅到唐代天王像的大致面貌。本文所列72个有天王的窟龛，这是目前所知龙门石窟天王像的主体，加上2000年冬笔者在美国所见两件流传到美国的龙门石窟天王像，即波士顿美术馆（Museum of Fine Arts，Boston）收藏一尊完整的天王全身像和华盛顿弗利尔美术馆（Freer Gallery of Art）收藏一个完好的天王头像，共74处，以下以简表形式列出（表1）：

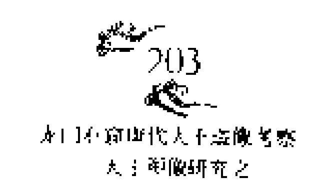


表1　龙门石窟唐代天王造像简表

凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约贞观末	滕兰洞 宾阳洞院南壁东侧 窟高2.6米	天王	2	前壁	浮雕，东侧一尊天王完整，西天王残首含臂，脚下无夜叉，无兵器。门外二力士。	《龙门石窟》二，181页；笔者考察记录。
约649—650年	宾阳北洞	天王	2	前壁	浮雕，北天王持矛，披发高髻，南天王无兵器，有夜叉，夜叉横躺。	《龙门石窟》二，图版14，180页；笔者考察记录。
约650年	老龙洞	天王	2	北壁中部一中型龛	浮雕，龛高2.35米，龛内为一铺五尊，下两角各一天王，脚下无夜叉，无兵器，手托一物。	《龙门石窟》二，图版97，263页。
高宗前期	梁文雄洞 敬善寺北邻 高约2米	天王	2	前壁	浮雕，南天王持矛，北天王斜剑，脚下残。两壁各二十五菩萨。窟早于仪凤某年(676—678)。又称敬西洞。	《龙门石窟》二，图版28—34，182—183页；笔者考察记录。
约656—661年	袁弘绩洞 梁文雄洞北邻 高2.2米	天王	2	两侧壁	高浮雕，二天王下半部分残，无夜叉，无兵器。两壁各二十五菩萨。袁弘绩题记位于外，非开窟者。	《龙门石窟》二，183页；笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数目	位　置	简要说明	资料出处
高宗前期	袁弘绩洞门道小龛	天王	2	南门道	浮雕，小龛，一天王托七级塔，另一天王未持物，脚下均山石。	笔者考察记录。
约655—661年	潜溪寺 高9.7米	天王	2	两侧壁	圆雕，但略比菩萨半，二天王双腿直立，各踩一夜叉，夜叉横躺，天王无兵器。	《龙门石窟》二，图版2，180页；笔者考察记录。
661年	韩氏洞 前室高1.28米	天王	2	前室两侧壁	半圆雕，有夜叉，夜叉坐姿，头顶圆，五指。天王无兵器，双腿直立，兽首含臂。南天王上半部分不存。	《龙门石窟》二，181页；笔者考察记录。
662年	杨某造卢舍那洞 莲花洞门外南侧 高1.2米	天王	2	两侧壁	三壁起低坛，一铺九尊，力士在内，踩山石。窟门南侧通道有造像记。左天王踏羊，拄剑，右天王踏牛，着菩萨装（龙门仅此一处），半圆雕。	《龙门石窟》二，185页；笔者考察记录。
约661—663年	敬善寺 高3.5米	天王	2	两侧壁外侧	浮雕，天王均斜持长剑，双腿直立，各踩双夜叉，夜叉头顶圆，蹲坐。	《龙门石窟》二，图版40--43；笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约650—674年	出处不详 可能为一中型洞窟	天王	1	不详	圆雕，高172厘米，宽肩，无兵器，双腿直立，下踩一夜叉，夜叉下半不存。 现藏美国波士顿美术馆（1936，36.138）。	《龙门流散雕像集》图版94；笔者考察记录。
约664—665年	摩崖三佛下一窟 高3米	天王	2	两侧壁	未完工，一坐佛二天王二弟子，天王像与双窑北洞似。	《龙门石窟》二，186页。
约664—668年	双窑北洞 高3.5米	天王	2	两侧壁	圆雕，三佛四菩萨二弟子二天王，北壁天王已不存，南壁天王无兵器，双腿直立，下踩一夜叉。	《龙门石窟》二，188页；笔者考察记录。
约664—668年	赵监洞 位于普泰洞上方	天王	2	两侧壁	中型洞，窟内主像八尊，正壁双坐佛，二弟子二菩萨二天王，外二力士，左天王已不存。此种配置罕见于龙门。	《龙门流散雕像集》，99页。
675年	奉先寺	天王	2	两侧壁	一铺九尊，圆雕，佛座又有天王十一尊。二天王各抬一腿，各踩一夜叉，南天王缺头，腿残，兽首含臂，北天王托塔（龙门较大型天王中仅此一例托塔）。	《龙门石窟》二，图版125—128；笔者考察记录。

续表

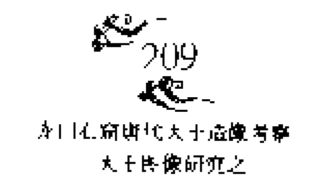
凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约679-681年	龙丰伦洞 莲花洞门外南侧 高1.15米	天王	2	两侧壁	主像为优填王，一铺七尊，二天王两腿直立，踩山石，无兵器。右天王残。	《龙门石窟》二，193页；笔者考察记录。
680年	万佛洞 高5.8米	天王	2	前壁	一铺七尊，力士在外，天王为圆雕，抬一腿，踩一夜叉。无兵器。	《龙门石窟》二，图版78（南侧天王）194页。
约680—681年	王清信洞 火烧洞门外东侧 高2.0米	天王	2	两侧壁	一铺七尊，二菩萨已不存，外有二力士，二天王头均不存，各踏一夜叉，左天王抬一腿，右天王双腿直立。	《龙门石窟》二，193页；笔者考察记录。
约674—684年	万佛洞北邻下方小窟 高约1.3米	天王	2	两侧壁	三面环坛，主像弥勒佛，一铺九尊，力士在内。二天王各抬一腿，踩一夜叉。	笔者考察记录。
约674—684年	地藏龛 老龙洞外 高1米	天王	2	前壁	主像为地藏菩萨，二弟子二菩萨二天王。	《龙门石窟》二，193页。
约674—684年	北市丝行像龛	天王	2	两侧壁	像已不存。	《龙门石窟》二，192页。
高宗后期至武周时期	彩帛行净土堂北侧另一小龛	天王	1	门道南	小龛天王单像，抬一腿，踩一夜叉，对面门道已毁。	笔者考察记录。

续表

開凿时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约674—684年	万佛洞北邻上方小窟 高约1.3米	天王	2	两侧壁	三面环坛，主像弥勒佛，一铺七尊，力士在外。天王双腿直立。	笔者考察记录。
690年	车元庆洞 路洞南侧上方 高1.53米	天王	2	两侧壁	一铺七尊，外二力士。二天王各抬一腿，踩一夜叉，夜叉二指二趾。左天王手举短匕、窟门上方有造像记。	《龙门石窟》二，198页；线描图，笔者考察记录。
690年或略晚	奉南洞 奉先寺南壁外侧 高4.0米	天王	2	两侧壁	一铺七尊，外二力士。天王双腿直立，各踩一夜叉，夜叉坐像，竖发。	《龙门石窟》二，图版138－143，196页；笔者考察记录。
约690年	刘天洞 擂鼓台北洞之北侧 上层高1.2米	天王	2	两侧壁	呈上下两层式，上层一铺七尊，外二力士。天王双腿直立踏云状山石，下层主像大日如来，两侧各十菩萨。	《龙门石窟》二，206页；笔者考察记录。
武周时期	奉先寺南壁小洞 奉南洞西邻	天王	2	两侧壁	一铺七尊，外二力士，二天王双腿直立，各踩一夜叉，夜叉俯姿，竖发。	笔者考察记录。
武周时期	彩帛行净土堂北侧另一小窟 高约1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，窟面北，一铺七尊，外二力士，天王双腿直立，各踩一夜叉。	笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
武周时期	彩帛行净土堂北侧另一小窟	天王	2	两侧壁	一铺七尊，天王双腿直立。	笔者考察记录。
武周时期	火烧洞北邻小窟 高约1米	天王	2	两侧壁	三面环坛，主像残毁，天王与力士并排，二天王两腿直立，踩一夜叉。	笔者考察记录。
武周时期	彩帛行净土堂北侧小窟	天王	2	两侧壁	无坛，主佛不存，二弟子二天王，二天王各抬一腿、踩一夜叉，夜叉坐于山石，二指二趾。左天王腰间有圆盒。	笔者考察记录。
武周时期	彩帛行净土堂南侧小窟	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺九尊，一天王抬腿踩一夜叉，天王头部不存。窟口已坍塌。	笔者考察记录。
武周时期	彩帛行净土堂南侧小窟上窟南邻	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺九尊，一天王抬腿踩一夜叉，窟门已坍塌。	笔者考察记录。
武周时期	彩帛行净土堂南侧小窟 高约1米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，天王双腿直立踩一夜叉，夜叉双手举天王。左壁已坍。	笔者考察记录。

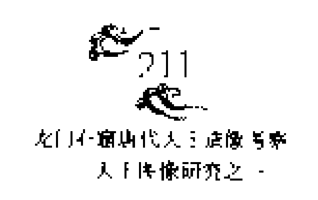


续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位置	简要说明	资料出处
约690—704年	龙华寺 高4.4米	天王	2	两侧壁	一铺十一尊，五佛二弟子二菩萨二天王，外二力士。三壁有坛，坛立面伎乐。西天王抬腿踩一夜叉、东天王双腿直立踩一夜叉。二夜叉坐。	《龙门石窟》二，图版180、181，195页；笔者考察记录。
约701—704年	二莲花北洞 高4.7米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。南天王双腿直立踩二夜叉，北天王不存。佛座前刻天王托香炉、踏一夜叉。	《龙门石窟》二，211页；笔者考察记录。
武周至玄宗时期	彩帛行净土堂北侧小窟	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。天王双腿直立踩一夜叉。	笔者考察记录。
武周至玄宗时期	牟元庆洞北邻小窟	天王	2	两侧壁	一铺九尊，二力士在内。天王力士均踏山石，天王双腿直立。	笔者考察记录。
武周至玄宗时期	徐晖洞上方北侧小窟 高约1.5米	天王	2	两侧壁	一铺九尊，二力士在内。外二狮。二天王双腿直立各踩一坐姿、五指三趾夜叉。	笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
武周至玄宗时期	皇甫公洞北邻小窟 高约1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺九尊，二力士在内。左壁前端残。右天王双腿直立踩一夜叉。	笔者考察记录。
武周至玄宗时期	善助弥勒洞 万佛沟北崖	天王	2	两侧壁	三面环坛，力士在内。西壁天王双腿直立踩一夜叉。	《龙门石窟》二，图版254。
约706—711年	极南洞 高约4.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。主佛弥勒。二人非人，坐山石上，其一抓鬼。二天王双腿直立各踩一夜叉，夜叉坐，五指二趾。一竖发一披发。右天王举山石。	《龙门石窟》二，图版187—188，199页；笔者考察记录。
约706—715年	火顶洞 高约3米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。主佛莲座近圆形，天王双腿直立于夜叉上。风格近715年韦利器龛及极南洞。	《龙门流散雕像集》，103页；笔者考察记录。

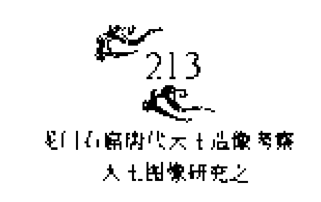


续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位置	简要说明	资料出处
约684—710或说730年	八作司洞 高4.42米	天王	2	两侧壁	一铺七尊，外二力士。坛立面伎乐。天王双腿直立于夜叉上，左天王举人头，右天王举宝珠。右天王腹前饰虎头纹。	《龙门石窟》二，268、201页。
约705—710年	二莲花南洞 高4.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。二天王无存。	《龙门石窟》二，211页；《龙门流散雕像集》，106页。
约712年	六天王洞 路洞北侧上方 高1.77米	天王	6	两侧壁	三面环坛，主像及弟子像未知，左右壁各二菩萨、二天王，外无力士，六天王仅此1例，皆叉腰举拳踏夜叉。	《龙门石窟》二，203页。
约713年	三佛洞 万佛沟北崖中段上方峭壁间 高3.0米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一弥勒二弟子二菩萨二坐佛二天王，天王双腿直立于一夜叉上，外二力士。	《龙门石窟》二，207页；笔者考察记录。
约713年	沟口洞 万佛沟西口北崖上 高2.0米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士，天王高发髻，双腿直立于一夜叉上。	《龙门石窟》二，209页；笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约玄宗初期	出处不详	天王	1	不详	天王头像，残高38厘米，出自龙门石窟某中型窟，风格似沟口洞天王，现藏美国弗里尔博物馆。	笔者考察记录。
约玄宗时期	二莲花洞北洞之北小窟 高约0.8米	天王	2	两侧壁	窟面南，已坍塌。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。
约玄宗时期	八作司洞南邻小窟 高约1.6米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，主佛为圆形莲座，天王双腿直立于一夜叉上，外二力士。	笔者考察记录。
约玄宗时期	火顶洞 高4米	天王	3	佛座	窟内仅存一坐佛，佛座束腰部分刻坐一天王，戴圆形盔，坐于一夜叉上，二天王各立于一夜叉上，托举佛座。	《龙门石窟》二，200页；笔者考察记录。
约玄宗时期	古上洞	天王	3	佛座	方形佛座束腰三面壶门，各一天王坐于山石，正面天王束髻，两侧天王戴盔。三壁壁脚刻伎乐，风格似八作司洞。	《龙门石窟》二，图版146—151。

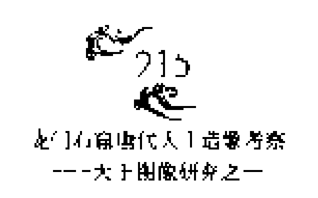


续表

凿造时间	窟龛名 及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约玄宗时期	擂鼓台南洞主尊 佛高2.15米	天王	6	佛座	中央佛座之束腰部分四角及前后面中央各刻一足踏夜叉的天王。	《龙门石窟》二，274页。
约玄宗时期	沟口洞之东邻 高约1.5米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。	笔者考察记录。
约玄宗时期	上洞之东邻 高约1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。天王双腿直立于一夜叉上。左天王之肚外露似菩萨。	笔者考察记录。
约玄宗时期	看经寺南侧中层一小窟 高约2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。
约玄宗时期	看经寺南侧下层一小窟 高约1.7米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。
约玄宗时期	看经寺北侧上方西端一小窟	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，窟口已坍塌。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。
约玄宗时期	看经寺北侧上方西端另一小窟	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。	笔者考察记录。
约玄宗时期	看经寺北侧上方西端另一小窟	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位置	简要说明	资料出处
约玄宗时期	看经寺北侧一立佛小窟	天王	2	两侧壁	一铺九尊，二力士在内。天王双手交叉于腹部，双腿直立于一夜叉上。中为立佛。窟面北。	笔者考察记录。
约玄宗时期	西山南部一小型窟五佛洞附近 高约1米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺九尊，二力士在内。主佛不存，窟外右侧有长篇题记，不清。天王双腿直立于一夜叉上。窟门二狮。	笔者考察记录。
约玄宗时期	西山南部一小型窟五佛洞附近 高约1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，二力士在外。天王双腿直立于一夜叉上。形略粗壮。	笔者考察记录。
约玄宗时期	西山南部一小型窟五佛洞附近 高约1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，二力士在外。天王双腿直立于一夜叉上。	笔者考察记录。
约玄宗时期	八作司洞上方偏南一窟 高约2.5米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，主佛不存，为圆形莲座，外二力士，右力士天王不存。左天王双手捧腹，双腿直立于夜叉上。	笔者考察记录。



续表

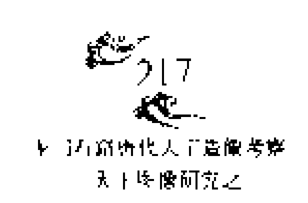
凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
约玄宗时期	西山南部一小型窟 高约1.5米	天王	2	两侧壁	三面环坛，坛正中之左右各八位供养人，一铺九尊，二力士在内但仅存脚下山石。主佛圆形莲座，右天王双腿直立于一夜叉上，左天王不存，仅有夜叉。	笔者考察记录。
约玄宗时期	路洞北侧小窟 高约1.1米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，二力士在外。天王双手拄剑，形略粗壮。	笔者考察记录。
约732年	五佛洞 极南洞南侧下方 高约1.5米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一坐佛四立佛二菩萨二天王，外二力士二狮，力士托山石。	《龙门石窟》二，204页。
约玄宗时期	西山南部上方小窟 高约0.8—1米	天王	2	两侧壁	三面环坛，正壁无像，右壁为一天王一力士，左壁一天王，天王均一手张开上举，两腿直立于山石。	笔者考察记录。
约玄宗时期	四雁洞南侧一小龛 高约0.7米	天王	2	两侧壁	浅龛，面北，一铺九尊，二力士在内。天王直立于山石上。中为托钵立佛。	笔者考察记录。

续表

凿造时间	窟龛名及位置、高度	造像	数量	位　置	简要说明	资料出处
733年	徐晖洞 高1.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，外二力士、左力士举山石，二天王均抬一腿踩夜叉，形略胖。有开窟题记和纪年。	《龙门石窟》二，203页；笔者考察记录。
约741年	党晔洞 万佛沟西口南崖 高2.2米	天王	2	两侧壁	三面环坛，一铺七尊，天王双腿直立于一夜叉上，外二力士。	《龙门石窟》二，209页；笔者考察记录。
约玄宗后期至中唐	毗沙门天王小龛清明寺外壁像 高约0.1米	天王	1	外壁南下层	浮雕，二像小龛，一天王托塔，抬一腿，踩一卧夜叉，一菩萨坐莲蕾，上有奔龙，口吐祥云。	笔者考察记录。

二、龙门石窟唐代天王造像的演变

关于龙门石窟唐代洞窟的排年，继水野清一和长广敏雄之后，丁明夷、阎文儒、宫大中、温玉成、曾布川宽诸先生已进行了大量卓有成效的研究。对于龙门石窟中天王像的产生，宫大中认为始于龙朔元年（661）的韩氏洞。曾布川宽基本上肯定韩氏洞的重要断代意义，但他认为敬善寺的天王更早一些，因为它“西域色彩强烈”，而韩氏洞天王“已略微中国化”⑩。温玉成则更将天王的产生向前推了一步，他将龙门石窟的天



王图像的产生和演变大致分为三阶段："从无天王像（如宾阳南洞）到有浮雕天王像（如宾阳北洞），再到圆雕天王像（如潜溪寺）"[11]。应该说这种三步划分是十分有见地的，点出了浮雕天王更早的重要事实。他认为，初唐没有天王的时间很短，因为在贞观后期就已经出现有天王像了，即龙门唐代最早天王为滕兰洞（无纪年），时约贞观二十年（646）左右。滕兰洞的天王作为早期的证据是天王没有踩夜叉，也没有持武器[12]。考虑到龙门石窟天王像的具体情况，在此笔者将它们的发展轨迹大体划分为三个阶段，即早期的添加时期、中期的动感时期、后期的标准化时期。

（一）添加时期

有天王像的第一阶段为贞观末年至高宗初期，典型石窟主要有宾阳北洞、滕兰洞和梁文雄洞。宾阳北洞是一个著名的大窟，主要造像作于贞观末年至永徽初年（649—650），各像高度呈递降关系：主尊高 7.25 米，两菩萨分别高 6.70 米和 6.90 米，弟子高 6.1 米和 6.06 米，天王位于前壁，即门内之左右，高度不到菩萨的三分之二，只有 4.15 米，为浅浮雕。北天王持长矛，脚踩一夜叉（图 1），南天王无兵器。滕兰洞位于宾阳南洞南侧，是一高度为 2.6 米的较小洞窟，外有二力士，窟内三壁造三佛，其中正壁为一坐佛二弟子，左右两壁均为一立佛二菩萨，前壁即门内两侧各一浅浮雕天王。天王身着铠甲，未踩夜叉，双手亦未持物。左天王有兽首含臂而右天王无。梁文雄洞亦为一小型洞窟，高 2.1 米，位于敬善寺北邻，外有二力士，窟内造像主尊为善跏趺坐弥勒佛，佛之左右各为一弟子一菩萨。两侧壁各有 25 尊坐式菩萨，并有供养人梁文雄父母供养像及题名。前壁两侧各一浮雕天王像，二天王一持长矛一持长剑（图 2）。天王的高度大约相当于菩萨的胸部[13]。老龙洞北壁前部中间一较大龛（龛高 2.35 米），龛内主要造像为一佛二弟子二菩萨，龛下部为二狮子，二狮子之外又各开一小长方形龛，内有一天王，天王的设置显得生硬，显然还没与主像很好融合，也未踩夜叉、未持兵器，这种布置在龙门石窟也是特

例，在老龙洞众多唐代造像龛中，它显得十分孤立。值得注意的是二狮子之间的托座力士，手足为二指二趾，形同稍后出现的天王脚下的夜叉[14]。此龛的造像样式及风格与同窟邻近的作于永徽元年(650)的《洛州净土寺僧智僔造阿弥陀佛龛》十分接近，时间上也应很接近。这个时期天王像有三个主要特点：1，位置在前壁，即门内两侧；2，形式为浮雕，即较浅的浮雕，与窟内其他造像接近圆雕的形式迥然不同；3，尺度上要明显小于窟内其他造像。

第一阶段的天王像为什么呈现出与同窟其他造像不同的形式？我认为这是由于在原初的造窟规划中没有造天王像的计划，即天王是后来添加的。我们可以在一些未完成的洞窟中看到石窟开凿的过程，如奉先寺之南的一小窟(图3)，从位置及形式看，它开凿并中途放弃于唐代(可能是玄宗时期)，窟中各尊造像在开凿之时已经预留在石壁上(可看出最外为天王像之粗形)，在此基础上深入刻划成型，如果事先(即在此图所示阶段)没有留出天王的粗形，其他各像完成后是无法增加的，即无法增加为与预留造像一样凸出的立体形式，假若要增加(如天王)，则只好在没有预留的平面石壁上刻作浮雕形式，以作为弥补之策。据此可以推想，在宾阳北洞、滕兰洞、敬善寺等窟开凿之初，像主和工匠并没有计划造天王像，只是在临近完工或已经完工时，因为某种原因而增加了天王像，不过造像者并不认为天王应与菩萨、弟子地位相等，而是似乎应该低一等，所以尺度上也要小得多，从而形成了天王与其他造像在形式上不合谐的现象，即体积感和尺度的不协调(图4)。我们可以把出现这种天王像的这个时期称之为添加时期。

添加时期的出现应是某种外来影响所致。龙门石窟在唐代以前的造像中没有天王像的传统，北魏虽有众多大小窟龛和造像，但只有莲花洞南壁下层一龛中有一尊穿铠甲的像可纳入天王像系统[15]，另有宾阳中洞门道两边的三头四面护法神像一对。龙门石窟隋代造像很少，也没见天

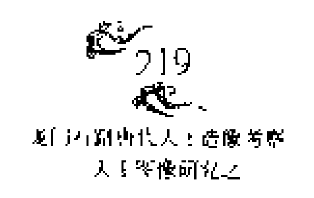




图 1



图 3



图 4



图 2

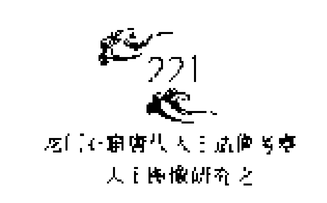
图 1　宾阳北洞天王
文物出版社1992年版《龙门石窟》(第二卷，图版14)
图 2　梁文雄洞天王(李淞摄)
图 3　未完工的奉先寺以南一小窟(李淞摄)
图 4　宾阳北洞右壁，可见天王像(左)与菩萨像(右)的关系与比例(李淞摄)

王。但在遥远的敦煌莫高窟却能够看到一个天王像系统的持续传统，从北魏、西魏、北周到隋，尤其是隋代出现了相当数量的天王像，如有第276、278、279、282、313、380、394、398、427等窟，且天王一般都画于前壁，即门内两侧（与盛唐位置不同），这个位置正是龙门石窟添加时期天王像的位置。可以说，龙门石窟这批早期天王像的直接来源是西方的以敦煌莫高窟为代表的佛教造像主流。另一方面，从现存实物看，京城长安在隋和初唐之初即已有天王像，如陕西耀县出土《大隋皇帝舍利宝塔》石函之四天王像，以及此时在世俗贵族墓葬中出现的仿天王像（如贞观三年李寿墓门石刻）。更直接的影响来自朝廷和佛教最高层，永徽四年（653）著名的《三藏圣教序》和《三藏圣教序记》两块石碑树立在长安大雁塔，此二碑分别由太宗和高宗撰文，褚遂良书，镶嵌于大雁塔底层正门之左右，碑上都有威武的天王护持坐佛与侍众的造像。在洛阳，贞观年间太宗第四子李泰在龙门石窟立《伊阙佛龛碑》碑记和一些大型洞窟（如宾阳中洞、宾阳南洞和潜溪寺）的巨大造像，显示了此处与皇家贵族的紧密关系。长安这种造天王像的风气很快影响到洛阳，使得一些未完成和刚完成的洞窟中添加了天王像，以附和潮流。

（二）趋向动感时期

第二阶段主要为高宗中期及后期，其情况比较复杂，天王的形式比较多样，较突出的典型窟龛主要有奉先寺和韩氏洞，其天王像有四个主要特点：1.位置在侧壁，即与弟子、菩萨相并列；2.形式上为较高的浮雕或近于圆雕，即与窟内其他造像的形式完全一致；3.尺度上也与窟内其他造像趋于接近；4.天王造型日趋饱满，后期多抬一腿，身躯呈大S型，且体积在前后方向起伏较大，具有较强的动感。

准确地说，这是一个趋向动感的时期。大部分唐高宗时期的天王像都可划分到第二阶段，但以奉先寺大龛完工为界，前后时段的造像有别。



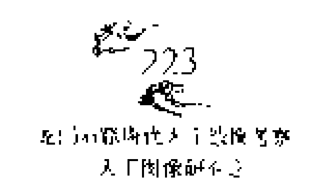
此时的早期(高宗前期),天王造像乃无定式,如敬善寺,洞窟中天王像虽仍为浮雕,但已置于两侧壁。有的天王像虽然近于圆雕但仍置于前壁与侧壁相交的转角处且形体矮小(如袁弘绩洞,天王的高度只达菩萨的腰部),潜溪寺的天王虽然已是圆雕且置于侧壁,但在尺度上只达到相邻的菩萨高度的三分之二左右(二菩萨分别为7.63米和7.75米,二天王分别为5.35米和5.5米),高度上完全不在同一层次。不过,有意思的是天王脚下俯卧的夜叉,在它身体的中部有一略凸出的水平面,显然不是身体的某部分,而可看作是表现"地面"的一种形式,即表现夜叉身体已有一部分被天王踩至地下,由此而显示出天王的威力。这些窟龛都可看作是添加时期之继续,及风尚转变之初始,带有过渡阶段的特点。将天王置于前壁、完工于永隆元年(680)的万佛洞是个例外,这时奉先寺大龛已经完成,其置于两侧壁的天王像应是作为其他洞窟楷模的,但万佛洞没有遵守这个范例,却循旧制仍将天王像置于前壁,显然这与窟内的造像布置有关:两侧壁需腾出来集中刻造"壹万伍千尊像"(开窟题记),天王只好回到以前的前壁,这是出于突出该窟主题的需要。但该窟天王像近乎圆雕,体积庞大,十分粗壮有力,全非初期之制。

敬善寺的天王是置于两侧壁的浮雕[16],如前述,曾布川宽认为它"西域色彩强烈",比韩氏洞"已略微中国化"的天王要早。从采用浮雕形式来看,这个推论是能够成立的。但是曾布川氏的因果关系却有点问题,只要我们将敬善寺的天王与开皇九年(589)开凿的安阳灵泉寺大住圣窟的隋代天王像作一比较,就可直接感觉到后者才是真正的"西域色彩强烈"而前者却是"中国化强烈",大住圣窟的神王蓄长髯,象首缠腿,狮(或虎?)首含臂,持三叉戟,这些都不是源自中国本土图像的特征。而敬善寺的天王全无这些特征,与一般唐代天王基本上相同。曾布川氏将敬善寺天王的凉鞋(Sandal)作为西域化的重要证据,实际上这种鞋在中唐时期还在河南造像上出现,即郑州博物馆藏长庆元年(821)有"天王菩萨"铭文的石造像[17],敦煌莫高窟壁画和绢画中更是常见,在时间上不能作为唐代早期造像的证据。至于其地方属性,恰恰相反,正如洛里默和斯坦因早已正

确指出的那样，这种鞋是中国式的麻鞋，而更普遍的其他天王所穿的紧裹的尖头鞋才是印度（或中亚）风格[18]。斯坦因在新疆的丹丹乌里克（Dandan Oilik）佛寺发掘的天王塑像，所穿正是紧裹的尖头鞋[19]。总体而言，在龙门石窟虽然这种尖头鞋十分普遍，但真正的"西域色彩强烈"的天王像却未见到，与北魏营造的宾阳中洞门道两壁的二神王相比，其他天王（神王）都是典型的中国版本。

完工于龙朔元年（661）的韩氏洞的天王是龙门石窟中有纪年的最早天王像，该窟分为前后室的做法在龙门石窟很少见，后室为佛、菩萨等主要造像，前室为天王、力士和供养人，天王像位于侧壁且尺度上已不矮小，但和窟内主要造像分离的做法，显示出天王并未完全与菩萨、弟子"平等"，而被置于外围。

比韩氏洞天王晚一年的是莲花洞门外南侧的杨某造卢舍那洞的二天王，此洞是一小型窟，据题记知完工于龙朔二年，主像为卢舍那佛[20]。该窟二天王像虽还是比菩萨与弟子矮一个头，但已和二力士一起位于两侧壁。二天王一踩牛、一踩羊，这是龙门石窟天王踩兽的惟一一例。左壁踩羊的天王着铠甲，但右壁踩牛的天王着菩萨装，即裸上身、下着裙（图5）。踩兽天王像的直接来源，我们可以在隋代两例中看到，一为陕西耀县《大隋皇帝舍利宝塔铭》石函上的线刻四大天王像，其西方天王踩一兽，南方天王着菩萨装，天王均有榜题。二为前述河南安阳大住圣窟的门外两侧，二像亦有题名，分别为"那罗延神王"和"迦毗罗神王"，前者踩一牛，着菩萨装，后者踩兽似羊或獐[21]，窟内主尊亦为卢舍那佛。龙门杨某造卢舍那洞的二天王与之基本相同，主尊亦相同，据此也可分别以这二神王名称之。但龙门的杨某洞天王已经没有了大住圣窟天王的许多西域图像特征，保留了踩兽和其一着菩萨装的样式。正如李玉珉所指出，"那罗延神王与迦毗罗神王在我国佛教艺术中出现的例证不多，而且年代甚短"[22]。现知最早的此二神王造像实物，是洛阳出土北齐天统三年（567）"邑主韩



永邑等造像碑”，主龛为七佛，下有二神王，题名为“那罗延神王”和“迦毗罗神王”，二者均为菩萨形坐像[23]。在唐代翻译的经文中，那罗延和迦毗罗二神王被明确配成一对护法神，如伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》有：“我时当敕一切善神龙王金刚密迹。常随卫护不离其侧。如护眼睛如护己命。说偈敕曰……我遣摩醯那罗延，金刚罗陀迦毗罗，常当拥护受持者。”[24]

约至杨某造卢舍那洞完工的龙朔二年时止，龙门的天王像基本上都是两腿直立的站法，最为硬直的是韩氏洞的天王，身躯左右对称，重心完全在两腿中间。其他天王像则在腰部略微作扭转，如宾阳北洞、潜溪寺、滕兰洞、敬善寺等，以及现藏美国波士顿美术馆的龙门石窟天王像，甚至包括乾封年间(666—668)造巩县石窟寺千佛龛之二天王，身体重心仍在两腿之间，基本上无运动感。

奉先寺大龛打破了为卢舍那佛配置西域式那罗延神王和迦毗罗神王的传统做法，配上了更符合中国观众习惯的、流行于初唐的、充满动感的中国武将式天王。上元二年(675)完工的奉先寺大龛之二天王像堪称唐代天王像之典范[25]。此大龛的布置约略与上述龙朔二年(662)杨某造卢舍那佛洞相同，即正面为一佛二弟子二菩萨，两侧壁为二天王与二力士，它们主佛的身份相同，甚至天王力士也比菩萨约矮一头，只是此大龛的二天王是唐代天王流行的“标准像”，重心落在一只脚上，一只脚被昂首的夜叉抬起，造型呈明显的“S”形，恰当地体现了一种蓬勃而雄伟的活力。两天王均身高10.5米(即《造像记》所称神王高50尺)，两个天王像略有不同，北壁的天王保存得相当完整(图6)，是中国最大、最精美的天王像之一。该像束发髻，上系宝珠，后有双层圆形头光，身着标准而严整的铠甲：颈有护颈、肩有披髆、胸有圆形护镜、两圆镜间纵束甲带、腹部饰铺首衔腰带、甲身下缘有保护下腹与前裆的鹘尾、短裙身刻有连弧形状甲片、裙边刻有流苏、双胫缚吊腿、足登尖头靴。天王左手叉腰，右手托三级圆塔。双足踩一夜叉，夜叉坐于地上，左手抱天王左腿，右手撑地，裸，肌肉强劲，双目圆瞪，牙外露咬下唇，颈戴项圈。天王左腿后露出一张开大

口的蛇头(图7)。南壁天王有些残损，头、腹部以下及左臂已不存，右手叉腰，身着铠甲，肩部披镈为龙首含臂[26]，足登尖头靴，双足踏一夜叉，夜叉俯于地，抬头，卷发，裸，露獠牙，表情与北壁夜叉同。两尊天王像不同，这是唐代造像的普遍现象。南壁天王由于残损而不能完整看出原貌，但有两个地方似乎可以确定：南壁天王有龙首含臂，北壁天王托塔且腿旁有蛇。龙门石窟最早的天王像的滕兰洞，也是一天王像有兽首含臂(左壁)另一天王(右壁)则无，奉先寺大龛二天王就是遵照这个传统。至于含臂之龙首，笔者以后还将专门讨论，此处暂时放下。

天王腿旁之蛇在其他地方不多见，印度之蛇(Nāga)即龙，龙王信仰早存于民间，后演变为佛教的守护神。较为接近的原型，早有出自阿玛拉瓦提(Amaravati)的一件石刻，约作于公元二世纪，刻有二龙王守护舍利塔，其图中间为佛塔，左边的龙王头顶有数条大蛇，龙王左腿之外侧另有一蛇(图8)[27]，位置与形状恰如奉先寺大龛北天王之蛇。在这里，我们看到了奉先寺大龛的大蛇显现着天王与护卫佛法之龙王原始含义的联系，天王右手所托佛塔正是阿玛拉瓦提二龙王所守卫之大塔。但龙王之身份在这里已经悄然转变，亦即蛇、龙、天王之间存在着隐性联系与转换。即便这个原始身份与图像(蛇表示龙)并不一定为中国信徒和观众所熟悉，中国观众则已从自己的文化背景中得到了正确的解读。因为在中国本土的图像传统中，蛇本来就常出现在显现神威力量的场合，早者如战国时期常见的神人操蛇图像，近至唐代开元年间(713—741)有金乡县主墓出土彩绘抓蛇镇墓兽俑等例[28]。中国的传统观念与外来的佛教观念在这一点上是一致的，印度图像恰好能从中国传统角度予以接受。相似的另一例，有敦煌藏经洞出土的一幅约九世纪末的绢画(Stein painting 107.Ch.lv.0017)，现藏英国博物馆，该画为持箭的东方持国天像，脚下踩一夜叉，夜叉手握猛蛇一条，蛇口张大，亦如奉先寺大龛之蛇[29]，可看作是它的进一步发展演变。这些蛇的图像基本上不能使中国一般观众直接

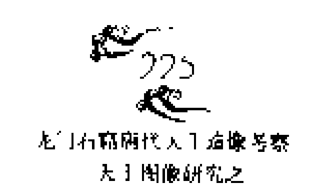




图 5



图 9



图 6



图 7



图 8

图 5　杨某造卢舍那洞的踩牛天王(李淞摄)

图 6　奉先寺大龛之北壁天王(李淞摄)

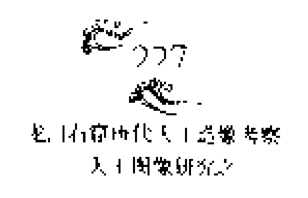
图 7　奉先寺大龛之北壁天王局部:蛇,位于左腿外侧(李淞摄)

图 8　龙王护佛塔,可见左腿外侧有一蛇　印度阿玛拉瓦提,公元二世纪,藏印度安德罗博物馆(《世界美术大全集·东洋编》第13册,小学馆,2000年,图版107)

图 9　火下洞佛座坐天王(李淞摄)

想起印度龙王之原型，但威慑外道与鬼怪之功用既是阿玛拉瓦提龙王护持佛塔之本意，亦符合中国天王护卫佛法与墓室主人灵魂之原意。二者相通、相同。

还值得注意的有奉先寺大龛主佛的佛座，束腰部分刻有一圈护法的神王，亦即天王。这种形式是奉先寺大龛的首创，此已为曾布川宽所指出。卢舍那大佛之座为平面五边形，各边及转角处均刻有天王，这些天王像已残损严重，难以看出原貌，但排列规律为一坐一立交错，立天王一般在转角处，总共有11尊。这种形式后来又被其他窟采用，如高约4米的火下洞，窟门外为二力士，从其造像及内部三面环坛形制看，应是玄宗时所开，仅有正面坐佛一尊，佛座束腰转角处刻有一立天王，正中刻有坐天王一躯，天王身着铠甲，肩有披巾，坐于一夜叉身上（图9）。由此可推想出奉先寺大龛佛座中央已残毁的坐天王像原样。又有古上洞佛座，为方形束腰，正面及二侧面各刻一坐天王，均有披肩，但正面天王束发而两侧面天王戴头盔。武周时期（690—704）开凿的龙华寺洞的佛座是天王最多、最密集的地方，三壁均有坐佛，每一佛之座均刻壸门，内置天王。其中正面佛之正面壸门的坐天王有二侍者，为龙门石窟所少见。其座之左右两边各刻二坐天王。西壁亦同，在坐佛之佛座的束腰部分刻五个天王。东壁为倚坐的弥勒佛，其座为方形，正中有一坐天王。而在正壁两角的各一立佛、左右壁的各一立菩萨之座的束腰部位也都刻有坐天王。正面佛之左右各一立弟子，右弟子整体被盗，仅余座之下基部，从左弟子残留的束腰座看，也有天王像。也就是说，龙华寺洞内几乎每一尊像都在其座中刻有坐天王（侧壁立天王因踩夜叉而无座除外），数量从一至五尊不等，总数近三十尊。同期的八作司洞主佛之座，束腰前方两角各一天王支撑，座下又设一座，再造一束腰，其中刻四个天王承托。还有东山的擂鼓台南洞，窟中央置佛坛，坛上置一坐佛，佛座之束腰部分四角及前后面中央各刻一足踏夜叉的天王。再一例也在东山，二莲花洞之北洞，中央佛座束腰部



分额外向前外凸出一托香炉的天王，天王上身已残，但下半身及踩踏的夜叉十分清楚。这是充满想像力的一种创新形式。多年之后，将天王造于佛座的现象还出现在敦煌莫高窟第55窟，时已为宋代。正如温玉成先生所指出的那样，奉先寺大龛的造像形制对高宗后期至玄宗时期造像起着“定型作用”[60]。在天王像方面，其定型作用主要是确立了天王像出场的必要性，即造像组合一铺九尊的标准格式、天王与菩萨、弟子相并列的布置、天王的S形造型，以及在佛座束腰部分刻造坐天王像的新时尚。

比奉先寺大龛略晚的万佛洞，其天王像直接继承了这种强烈的“S”形造型，并更加强调其体积感和运动感，成为龙门石窟中最有力量感的天王。

（三）标准化时期

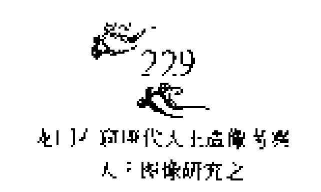
第三阶段主要从高宗末期经武周到玄宗时期，这个时期不造大像，多为“等身像”或更小。龙门石窟个性化减弱而进入“批量生产”时期，造像逐渐格式化，多为三面环坛的窟形、标准的一铺九尊组合、力士位于外和天王位于两侧壁前端的布置、天王像尺度与菩萨和弟子基本相等的比例，且因在数量上远多于它时，形成了龙门石窟中小型窟龛的标准样式和主流。这个时期的洞窟主要集中在西山的南部和东山，典型窟龛主要有龙华寺洞、军元庆洞、奉南洞、极南洞、八作司洞和徐晖洞。另有一个特殊的微型龛，清明寺外小龛，已到玄宗末期乃至更晚。

载初元年（690）完工的军元庆洞虽是一个较小的洞，却显示了造像形式的转折。它三面环坛，造像为一坐佛二菩萨二弟子二天王。天王一手叉腰、一手上举，左天王似举有短匕。二天王身躯仍大致呈S形，均抬一腿，踩于夜叉头部。与以前相比，有两点值得注意的变化：1.天王、菩萨与弟子均匀地刻于两侧壁，高度大致相等。2.夜叉相对增大而天王相对缩小。这都是与十四年前完工的奉先寺大龛、十年前完工的万佛洞所不同的。这两个变化并不只是军元庆洞所独具，而是相当一批中、小型洞窟所共有，显示为一种流行时尚。

奉南洞是奉先寺大龛南壁之东侧转角处的一较大洞窟，高4米，约作于天授初年（690）[31]。三面环坛，一坐佛二菩萨二弟子二天王二狮子，外有二力士。天王的尺度与菩萨完全一样。所踩夜叉为坐式，头正面向上，西壁夜叉长发上竖。夜叉的造型又有不同，以前大多为斜躺在天王脚下，而此洞夜叉为大致呈正面式，坐或俯于天王脚下，亦即夜叉头部在天王两腿中间，这样天王两腿伸直，动感消失，重新回到了三十年前的韩氏洞状态。直腿天王渐渐又成时髦形式为大多数窟龛所采用，如奉南洞西邻之窟、著名的极南洞和八作司洞，以及西山南部大部分洞窟和东山几乎全部洞窟，而一腿抬起扭转身体的天王反倒少见。由此又形成了这个时期天王像的第三个变化。奉南洞天王像完整地体现了形式上的上述三个转变（与菩萨等高、夜叉"长大"、双腿直立），而它又恰好位于奉先寺大龛之龛门，与后者形成对照。

如果说军元庆洞和奉南洞的造像还相对粗糙，那么西山南部的几个大窟则展现了工匠们对精致和优美的追求，即龙华寺洞、八作司洞、极南洞。龙华寺洞的开凿时间有多说，如说垂拱元年（685）以前，或说开于武周时期（690—704年）[32]，或说长安四年（704）[33]。该窟的造像布置比较特殊，三壁主像为三坐佛，两侧壁又各有一立佛，构成五佛，另有二菩萨二弟子二天王，外为二力士二狮。右壁天王一腿抬起，踩一夜叉，左壁天王两腿直立踩一夜叉，天王肩宽有力，略与八作司洞同，但天王像略大于菩萨。约作于永隆年间（680—681）的王清信洞，两天王也是一尊抬一腿而另一尊双腿直立，但造型粗壮又比菩萨小许多，略似万佛洞。从天王造像的角度考虑，龙华寺洞的年代当然要晚于王清信洞而早于军元庆洞，即可能在垂拱元年至载初元年之间（685—690）。

八作司洞的布局与造像与奉南洞完全相同，二天王的高度大致与菩萨相等，各踩二夜叉（不是一夜叉），夜叉以下还有山石（或称云形台座），南壁天王右手托一摩尼宝珠，北壁天王右手托一物（或说人头骨，即人头



幢)[34]。手持宝珠历来是菩萨像所特有，八作司洞的天王手持宝珠，可看作是天王趋向菩萨化的又一表现事例。

极南洞是西山最南部的一个大窟，三面环坛，中央为倚坐佛，左右为二弟子二菩萨二天王，以及天王外侧两身似夜叉的造像。天王亦与菩萨、弟子同高，天王各踩一坐式夜叉。右壁天王的左手托举山石。洞外力士也托举有山石，这应该是表现"护法善神"具有巨大力量，而不限于天王还是力士。天王两腿修长，身材苗条，胸与腹部的造型几乎与菩萨相同，而夜叉却身强体壮，肌肉发达，天王与夜叉形成了文与武的对比！夜叉底下又造有台座，以形成更稳固之势。两天王外侧各一身似夜叉的造像十分罕见，被称之为"似人非人的怪像"[35]。左壁之像已不存，右像大致似夜叉(阎文儒先生称之为夜叉)，头不存，裸，短腿，左手揪住一鬼(?)之头发，鬼俯于地，足似兽蹄或禽爪(四趾或四爪)，右手握拳上举，坐于山石上。这尊造像应属于护法阵营。如同在莫高窟所见，自盛唐始，天王阵营骤见庞大。善无畏于内道场秘译《阿吒薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》卷上有："尔时佛告诸众等。我今欲般涅槃。付诸法藏令其守护。今自所有一切鬼神阿修罗。四方镇守护法善神。将军护世持国天王。金刚力士般若善神。天龙八部人及非人。悉来集会结誓言。同心护佛法藏并及汝等众生。无诸衰恼。从今以往昼夜常安。"此段经文描写的由天王、力士、人及非人组成的护法大军，恰与极南洞造像相似。

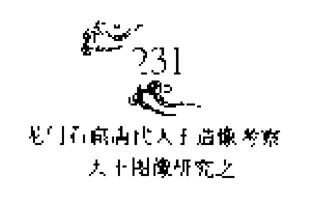
约开凿于玄宗初年的六天王洞在路洞附近，是一个仅一人高的小窟。窟正壁造像不详，两侧壁各有二菩萨、三天王，合为六天王。天王皆着铠甲，皆一手叉腰一手举拳，各踏一夜叉。六天王在龙门石窟仅见此一例，六天王应与"六方"的观念有关，即东方、西方、南方、北方共四维，再加上方、下方。这是佛教中一个普遍的方位概念，如不空译《佛说金毗罗童子威德经》有："尔时如来结跏趺坐。入於旋陀罗尼三昧。从其顶毫放千光明。一一光中各百千化佛。复放千光明。遍照此三千大千世界。上至非想非非想天。下照四十二亿恒河沙等世界。其光复照东方四十二亿恒河沙佛国。东西南北四维上下皆悉普照。"佛法的全方位性需要护卫的全方

位性，此处六天王应是此意。

徐峄洞是一个被忽视的重要洞窟，除二菩萨被凿走外，其他造像大致完整。洞窟虽不大但有明确的纪年，即开元二十一年（733），此时距武周时期已有较长时间，虽然在造像布局上仍沿袭旧式，但造像风格呈现出新的面貌。天王与菩萨等高，二天王动态大致相同，抬一腿踩一夜叉，一手叉腰一手握拳举至肩。天王与夜叉均较圆胖，没有强调肌肉刻划，略显壮而无力，这与前一段造像的苗条却有力截然不同。这种附和“胖”之时尚、抬腿的天王像在龙门石窟并不多，显示着造像活动衰退时对奉先寺大龛之传统的回顾与眷恋。

清明寺外南壁最下层有一微型龛，像的高度大约只有10厘米，龛内刻一天王与一菩萨，菩萨跣足，左手持一莲蕾，天王右手托一三层塔，左手叉腰，抬右腿，踩一夜叉。龛上以单线刻一口吐祥云的奔龙（图10）。此处天王应是具体的毗沙门天王，菩萨为观音。相似的例子如莫高窟第154窟，为中唐窟，南壁西端上部画有一托塔天王和一冠中有化佛的观音菩萨，二像为一对，其中天王有榜题：毗沙门天王。相似之例还有四川巴中石窟第93号龛，两龛并列，左为观音，右为毗沙门天王。两龛像主分别为巴郡太守荥阳郑公夫妇，时为会昌六年（846）[36]。其配置之意，可能是像主乞求得到一文一武的保护。对毗沙门天王的单独崇拜，是在不空译出《毗沙门天王经》等经之后，尤其是天宝元年（742）毗沙门天王发神兵救助被围的安西城的灵验事迹出现之后，龙门这一例毗沙门像应在盛唐后期或中唐时，此时龙门石窟的造像活动大势已去，故未能成气候。此龛的极小之规模和简陋之凿造亦可证其年代。

综论之，龙门石窟三个时期的天王像各具特色：早期为添加时期，位于门内前壁并呈浮雕形式，尺度比菩萨和弟子小许多，风格朴素厚重但略显呆板，可形容为“拙”；中期迅速发展，绝对尺度增大，相对尺度也增加，一般置于两侧壁，与弟子同高，体积感亦增强，趋向活力与动感，可形



容为“猛”；后期统一模式，不仅在尺度上与菩萨平等，且在个性上亦趋典雅精致，可形容为“文”。但在末期又表现出一种怀旧情绪。

三、龙门石窟唐代天王像的形式与性质

上述三段之划分，粗看似有掉入所谓起、盛、衰三部曲的窠臼之嫌。然而它们有其特点，即以急促的“添加”开始，以渐趋动感的活力达到高潮，以规范与平和的形式更加普遍涌现，它没有单独消失，而是与龙门石窟的开窟活动一起终止。在这个过程中，它的出场方式、形式与风格、它所体现的图像传播方式、审美规范和时尚、佛学和文化观念，包括造像所显现的一般民众的实际图像观念，都值得我们作进一步思考。以下试从四个方面作一初步探讨。

（一）天王像的三个比例

我们知道，形体的形式与比例是体现图像相互关系及风格的重要因素，天王像有三个比例的变化值得注意。

第一个比例是天王身高与菩萨及弟子身高的比例。在多尊造像的一个组合群中，佛永远最大，其他像依地位而定高低大小和深浅形式。如前述，天王在唐代早期远小于菩萨和弟子，且多为浮雕形式，比起基本上为圆雕的佛和半圆雕的菩萨，天王呈现出佛国之“次等公民”地位。让我们看一组测量数据：宾阳北洞左壁观音与相邻的前壁左侧天王的高度比为8:5(6.7米比4.15米)。至奉先寺大龛时期，天王分量加重，体积与菩萨、弟子完全相同，均为半圆雕形式，但在高度还要低菩萨一个头左右，菩萨与天王的高度比例为7:5(唐70尺比50尺，此为唐代题记所录，而实测数据为13.25米比10.5米，为6.55:5)。略晚的万佛洞此二造像比例与之相仿，亦为约7:5(3.66米比2.65米)。至高宗晚期始，这种差别消失，天王与菩萨、弟子在形式和尺度上都平等，如约天授初年(690)完工的奉南洞，两壁的菩萨与天王高度比均为1:1(2.05米比2.05米，1.95米比2

米)[37]。极南洞也是相同的比例(图11)。在唐高宗执政的约四十年时间里,天王相对地逐渐"长高",在奉先寺大龛时,它已"长"到与弟子等高;到高宗末至武周时,已"长"到与菩萨完全相等的高度。至尔后盛唐,天王、菩萨与弟子的高度一直相等,如开元二十一年(733)开凿的徐晖洞。

初唐为何发生这种变化?它是孤立的吗?它传达了何种信息?

我们考察高宗时长安非常重要的两块石碑:置于大雁塔一层大门两侧的《大唐三藏圣教序》碑与《大唐三藏圣教序记》碑,二碑分别刻录有太宗皇帝撰《大唐三藏圣教序》和高宗皇帝撰《述三藏圣教序记》,同作于永徽四年(653),两碑形制相同,在碑额下都刻有一铺七尊造像:一佛二弟子二菩萨二天王(图12),天王像的尺度一点也不比菩萨、弟子小,甚至还显得要略微大一点!这两块堪称"皇家石碑"的造像应该是龙门石窟第一批浮雕天王产生即"添加时期"的直接影响源。然而龙门石窟自有悠久的造像传统,从北魏后期开凿的宾阳中洞(以及巩县石窟寺)等造像中可以看到,图像的等级制度是十分严格的,不论是窟中主要的佛、菩萨与弟子,还是浮雕的礼佛的皇帝、官吏与一般世俗供养人,尺度比例相差之大远超出一般的视觉经验之需要。正是受制于这种语境,长安(以及敦煌等地)传来的图像信息中,天王只有以武力护法者的身分入场的必要性这个信息被接受,但没能进入受崇拜的"圣像"行列,直到几十年后的高宗晚期才开始改变。另一方面,始于高宗中期、完成于武周至玄宗初期的天王"升格",是与唐代整个社会神性意识减弱、人性意识增强相一致的。弟子像也经历了相同的"长高"过程。再以十二生肖像(即龙、虎、牛、鸡、猪等,唐人称"十二时")的造型为例,从隋至五代经历了一个十分有趣的变化:即早期的十二生肖以写实的动物来表现,后来变成兽首人身,再后来又变成了人物带有生肖动物[38]。同样一个主题,图像主体的形式却从兽过渡到了人。天王尺度的相对增加,也从另一方面体现了这种社会观念的变化。这两个不同的艺术题材的形式变化传达了同一个信息:理想的

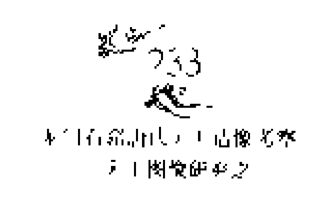




图 10



图 11



图 12

图 10　清明寺外南壁小龛：毗沙门天王与观音菩萨（李淞摄）

图 11　天王与菩萨身高比例比较图（李淞制作）

上：宾阳北洞　中：奉先寺大龛　下：极南洞

图 12　西安大雁塔《大唐三藏圣教序碑》碑上部造像（李淞摄）

图像社会正让位于现实的图像社会。

第二个比例是天王自身身长比例，大体上有三个阶段的变化。第一阶段是高宗时期，大致可比喻为“大头天王”，即头与上身较大，脚短且较细，宾阳北洞、潜溪寺、奉先寺大龛和万佛洞莫不如此。在宾阳北洞，天王头长与身长之比约为1:5.8，至潜溪寺天王同比约为1:5.2，再至奉先寺大龛天王的同比为1:4.6，呈逐渐下降趋势，亦即头越来越大，腿越来越短小。第二阶段是武周时期至玄宗初期，大致可比喻为“长腿天王”，即身材匀称，两腿修长。如极南洞，头长与身长比例约为1:7，已经是中国人的平均正常比例，且双腿略变长。第三阶段是玄宗时期，大致可比喻为“胖天王”，即身材又向矮壮复归，双腿略变短，但较第一阶段匀称，典型者有徐晖洞，头长与身长比例约为1:6。虽没有头大身子小的感觉但有臃肿之嫌（图13）。

第三个比例是天王与夜叉造型的形式所构成的图形关系之比例。初期（添加时期）的天王姿态及与夜叉的关系基本上是比较自然的形式，天王略作侧动，夜叉较小，整体造型近于矩形。至高宗中期的诸大像时，天王作大S形扭动状，夜叉缩小，天王像上部得到加强，由此而构成上大下小的倒梯形，具有下压的强大力量感。至武周时期，夜叉变得庞大，天王姿态优雅，比例加长，成为上小下大的梯形，稳定且具上升感。至玄宗时期，又向较为自然的方向回归，整体造型近于矩形（图14）。

这三个方面比例的变化，显现了龙门石窟天王像从谨慎地引入和模仿，到具戏剧性的歌颂和自信的创造、再到与世俗生活贴近这样一个逐渐汉化与平民化的过程。造像之神圣性、力量感、异域性及与观者之对抗性逐步减弱。“等身像”是出现在武周时期的一个新名词，如武则天侄女武氏与丈夫李齐于长安二年（702）在陕西彬县大佛寺造像，其铭有：“敬造等身像三区”及“敬造等身释〔迦〕”[39]。“等身像”一词的基本含义是造像的尺度大体与真人尺度相等，即身高约在1.7米至2米之间。但是，我



们从造像的实际比例来看，它还含有第二个重要的意义：以真人的比例为标准，即头与身长的比例在1:7至1:8之间。亦即，“等身像”不仅提出了造像的规格要求，还提出了造型比例的规范，它所显现的原则是向实际生活靠拢，巨大的神（佛、菩萨等）更接近平凡的人，即以人之尺度现神之尺度。由此而引伸，造像由具某种舞台效果的造型向真实生活的姿态转变，从而达到全方位的“等身”。因此“等身像”一词作为一种造像形式所体现的规范有三个层次的含义：尺度、比例、姿态。极南洞天王像正是武周时期这种佛像新观念的详细脚注。

（二）关于兵器消失、盔甲弱化

天王手持兵器的变化是一个值得注意的问题。在笔者所考察的约70个窟龛中，天王手持兵器的只有六个窟，不到考察总数的10%，其他均不持兵器，占90%以上。有兵器的六个窟分别是宾阳北洞（持矛）、梁文雄洞（持矛与长剑）、敬善寺洞（持长剑）、杨某造卢舍那洞（拄剑）、军元庆洞（举短匕）、路洞北侧小窟（拄剑）。这六个窟中，前四个都在奉先寺大龛建造以前，凿于载初元年（690）的军元庆洞左壁的天王右手举一短匕，路洞北侧小窟大约略晚于军元庆洞，可能是最后出现天王持兵器的洞窟。在没有兵器的洞窟中，滕兰洞为最早，有纪年的韩氏洞（龙朔元年，661）也无兵器，愈晚的洞窟兵器愈少见，天王多为一手握拳上举或托山石。似乎可以认为，唐代初期的天王像就有持兵器与不持兵器两种，至奉先寺大龛凿造后，树立了不持兵器的典范。佛座束腰部分的天王像也未见持兵器。回顾宾阳中洞门道作于北魏的二护法神王，为四臂形象，手中分别持有三叉戟、长剑、金刚杵和箭。龙门石窟作于北魏的大量力士中，多持有金刚杵（莲花洞南壁下层北魏有一位穿铠甲的天王或武士，手持剑状物），而唐代的力士则少有金刚杵，以强劲的肌肉和体魄来显示威力。大约自武周时期开始，天王脚下的夜叉也开始被山石代替，前者的神秘恐怖因素让位于后者的神圣因素。这些都和天王兵器的减少是一致的。如极南洞，门口的力士与窟内右壁的天王都是左手托举山石，即须弥山。佛

图 13

图 14

图 13　天王自身身高比例比较图（李淞制作）
左起：宾阳北洞、奉先寺大龛、极南洞、徐晖洞
图 14　天王与夜叉造型的整体形式所构成的图形关系比较图
左起："宾阳北洞、奉先寺大龛、极南洞、徐晖洞（李淞制作）



经中有相应的描述，南朝刘宋智严、宝云合译《大方等大集经》卷二九有：

> 复次舍利弗，……是菩萨……示现种种神通、教化众生。……所谓若佛色像、若缘觉色像，若声闻色像，若释梵护世转轮圣王色像，及余种种无量色像，乃至示现畜生色像，化众生故，作是示现。……若有众生自谓己身有大势力，而起憍慢瞋恚贡高，菩萨欲为调伏如是诸众生故，示现大力。所谓示现那罗延力四分之一或四分之二或四分之三，或全示现须弥山王高十六万八千由旬纵广八万四千由延，以三指举掷置他方无量世界。譬如掷一阿摩勒果，于菩萨力而无损减。……菩萨成就示现如是大势力时，能令如是瞋恚憍慢贡高众生内善调伏。知调伏已，然后随应而为说法。

不论天王还是力士"以三指举掷"须弥山，都是为了示现佛法之"大势力"，以令那些对佛法不恭者"调伏"。当天王由手持刀枪恐吓变为握拳或举山石以显"大势力"时，即表明由凭借武力护法到凭借威力护法，表明佛教与公众间的早先某种对立与紧张感消失。

相似的变化还有力士造像。龙门石窟的北魏力士像就有持金刚杵与不持（挥拳或扬掌以示威）两种，入唐，大多数力士是"赤手空拳"的，但也有少数洞窟的力士持金刚杵，如袁弘绩洞（约656—661），与天王持兵器的时间是一致的。但尔后大多数力士无兵器。大约在武周偏后的时间，出现了力士托举山石的造像，如有极南洞、吐火罗僧宝隆造像龛（710）、五佛洞、火下洞、徐晖洞（733）等。甚至天王也受其影响托起山石（极南洞）。有趣的是，即使我们将这些山石看作是须弥山，可是在佛经中，金刚杵的分量是要绝对并远远重于须弥山的。在西晋竺法护译《大宝积经》中数次提到金刚杵之不可动摇的分量并与须弥山作比较，如卷十四有：

> 假使恒河沙等诸佛世界、诸须弥山，合成一须弥，尚可震动，不可动是金刚杵也。菩萨威神所建立行，不可思议，巍巍如是。

显然，武周时期（或略晚）的龙门造像者并没有觉得这种有绝对重量的印度兵器金刚杵对于护法有何重要性，反而认为山石（也许是须弥山）在视觉效果上所显示的"大势力"更容易为观者所感受。可见，视觉效果比佛

经之原义更重要，这或许暗示着一个观众成分的变化，即由较为专业的观众到更具公众性的观众。还有一个值得注意的现象，即托举山石的力士大多位于洞口左侧，且以左手托之（东山少数洞窟不同）。这应看作是一种制作习惯或模式的流行，显然没有佛经的依据。另一例由力士像而产生的更大变化的造像，在东山的擂鼓台北洞，该洞的制作约略早于开元六年（718），窟门外北侧在通常为力士像的位置刻一浅浮雕弟子，相应的门对面却无像，为略晚的小龛群。这表明，这种不合传统的标新立异之举没有得到认可，甚至没能完成。但无论如何，造像的这些变化都显现了一个一致的倾向：以人性（世俗性）取代神性（佛性），更贴近生活，更接近一般民众的视觉经验。

天王造像中渐趋贴近生活的因素还有服饰，即头饰与铠甲。从现存造像看，龙门石窟的天王像基本上都是束发饰宝珠，而很少见到有戴实用之兜鍪（头盔）者，从早期添加时期的浮雕天王，到中期宏伟的奉先寺大龛天王，再到后期玄宗时代的众多天王像，大都如此。这一点与莫高窟同期的天王像不同，后者从北朝至宋代戴头盔的天王一直常见，很多情况下是在一对天王中戴头盔者与束发者各一（如盛唐194窟主龛内二天王彩塑）。至于龙门石窟天王像头饰的来源，在陕西耀县《大隋皇帝舍利宝塔铭》石函的四大天王像、唐高宗前期的长安三块著名圣教序碑（大雁塔二、同州一）上都可以看到，这些石刻天王都没有头盔，尤其是作于龙朔三年（663）的同州圣教序碑，碑座四方共刻十二位天王像，均为长发高耸，不戴头盔，这作为一种正宗的外来样板从长安和直接从印度传至洛阳后，成为范式固定并延续下来。这或许反映出存在着某种不因具体制作工匠和像主的改换而顽固延续的地区性图像传统（类似的地区性图像传统如甘肃炳灵寺石窟，唐代众多的观音菩萨像均无冠中的化佛，不论是单独造像还是作为阿弥陀佛的胁侍出现，莫不如此。这种传统可追溯到著名大窟169窟的西秦观音立像）。对这种作为一种限制性的语境



(context)而持续起作用的地区性图像传统,我们以后还应作更深入地讨论。

另一方面,天王的头饰也显现着某种世俗化的倾向。早期的天王头上都系有华丽的束发之带,带上有大小饰环、饰牌并镶嵌宝珠,如敬善寺的二浮雕天王像(图15)。到后期这些繁华的珠宝日益减少,多为束高髻,如流传至美国弗利尔博物馆的一尊约玄宗初期的天王头像——从造型及护颈可看出其天王身分(图16),然而它发髻高耸,束带几乎不见,仅正中饰一圆珠,很容易被误认为力士——事实上它已经被看作力士[40]。也就是说,天王像的发髻、发饰在向菩萨和力士靠拢。实际上,同期的菩萨造像也经历了类似的简化演变过程,它体现着由倾向于贵族化转向世俗化。有一处细节体现着这种时尚,即彩帛行净土堂北侧一小窟,约作于武周时期,左壁天王左手叉于腰,腰间露出一圆形盒,盒上有革带束扣并系于腰带上(图17)。相同的圆盒还见于咸阳边防村杨谏臣墓,该墓出土有一着胡服高冠之女俑,女俑的腰间亦佩有完全相同的一圆形盒[41],可见此乃一流行之实用器物,非军士专用品。

与此相应的转变还有天王的铠甲。天王铠甲在早、中、后、晚期各具特点:早期的铠甲显现着某种实用性,应是对实用之物的直接模仿,如宾阳北洞、敬善寺;至奉先寺大龛时显示着某种神圣性,如腹部的大兽面(以及万佛洞,即铺首,与三代青铜器之饕餮纹有紧密联系)、经过修饰的短弧形甲片;后期武周时这些厚重的铠甲逐渐削薄,从"短大衣"趋于紧贴身体的薄衣,神秘因素被装饰化因素取代,强调胸、腹、腰部束带的造型作用,如军元庆洞、极南洞;晚期至玄宗时又趋圆浑的体积感,但仍然突出胸、腹部之贴体感,如徐晖洞。总之,对铠甲作为防御之物的军事用途之特性渐趋淡化,由实战性趋向仪仗性。

天王像逐渐放弃兵器、头饰的简化、铠甲由实战性趋向仪仗性的现象,与天王造像风格上的从"武"到"文"的转变恰好是一致的。如前述,从宾阳北洞的"拙天王"到奉先寺大龛的"猛天王"再到极南洞的"雅天王",天王逐渐被赋予一种近似菩萨的美学性格。如果说天王的神威在前期主



图 15



图 17



图 16

图 15　敬善寺的浮雕天王像(李凇摄)
图 16　天王头像(李凇摄)
出自龙门石窟，现藏美国弗利尔博物馆
图 17　天王腰间一圆形盒(李凇摄)

要靠宽大有力的肩膀、厚实的铠甲、锐利的兵器来表现，后期则主要靠脚下强壮的夜叉来间接展示。造像所体现这种观念的转变，不仅与佛教在中国社会的日益相融有关，还应该与初唐至盛唐的过程中社会渐趋安定与繁荣有关，尤其是安史之乱之前洛阳良性发展的社会环境。

（三）图像来源与传播

龙门的天王像基本上都是中国式的，这与佛像出现众多印度样式是不同的。我认为可从图像传播的角度来理解。

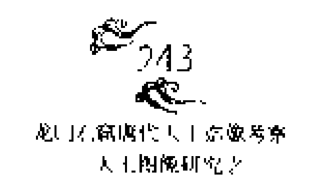
从印度传播佛教图像至中国的方式大体可归纳为以下六种：1.由外国画僧直接在中国作，如狮子国金刚三藏在广福寺木塔下为素（塑）像起样[42]；2.原物携带，如玄奘从印度带回来的七尊佛像；3.制作拓片后带回，如佛足迹图；4.直接临摹后带回，如随王玄策出使印度的工匠宋法智；5.记忆与口头描述，如王玄策在敬爱寺指挥造弥勒；6.间接临摹，再次复制，经过某一地（如长安或敦煌）或多级中转。通过这六种方式，印度佛像对龙门石窟造像的形制、样式与风格产生了影响，这当然包括天王像。如我们只要将潜溪寺主尊与印度阿旃陀石窟（Ajanta）第2窟之主尊（约6—7世纪）作一比较[43]，就会感到二者的紧密联系。再如集中造于高宗时期的一批优填王像，也是龙门石窟中最具印度风格的造像。相比之下，来自长安的影响是一种已经融合了印度与中原风格的混合样式，如前述，高宗之初，堪称皇室与佛教最高层联璧之作的两块《圣教序碑》造像当为各地造像之楷模；高宗之盛期，又有奉先寺大龛在洛阳之表率作用，以来自长安的实际寺善道为检校僧。

另一个对龙门石窟造像可能产生过重要影响的因素是洛阳人王玄策，从贞观十七年到麟德二年（643—665），他作为唐朝使臣四访印度[44]，尤其关注于佛教胜地，并在首次出访时带有造像工匠宋法智等人，然而我们对他在造像风格与样式方面的所起作用还知之不多。有三则资料给我们启示，其一出自佛教典籍《法苑珠林》卷第二十九，讲述了一个宋法智等人在中印度摩诃菩提寺临摹一尊身高一丈一尺五寸的弥勒像并带

回成为京都"道俗竞摸"之楷模的故事[45],它告诉我们某些佛像的来源和经典性。资料之二出自考古发现,即龙门石窟发现麟德二年王玄策造一铺弥勒像的简短铭文,显现了这位杰出的文化交流使者与龙门石窟的直接关系。资料之三出自画史,晚唐张彦远在《历代名画记》中记录了王玄策亲自在洛阳敬爱寺指挥塑造佛像的事迹:

> 敬爱寺,佛殿内菩提树下弥勒菩萨塑像,麟德二年自内出。王玄策取到西域所图菩萨像为样(张彦远注:巧儿、张寿、宋朝塑,王玄策指挥,李安贴金)。东间弥勒像(张注:张智藏塑,即张寿之弟也。陈永承之)。西间弥勒像(窦弘果塑,已上三处像光及化生等,并是刘爽刻)。殿中门西神(窦弘果塑),殿中门东神(赵云质塑,今谓之圣神也),此一殿功德并妙。选巧工各骋奇思,庄严华丽,天下共推[46]。

此事发生在王玄策四使印度刚回国之时,他既到龙门石窟造像,又指挥敬爱寺塑像,集中东都洛阳的塑像"巧工"于一堂,制作了"天下共推"的一个佛像样板。由此段描写可知,敬爱寺大殿是一个三间的佛殿,主要塑像为三尊弥勒,其中主像为仿印度样式,以带回的模写图为范本,由王玄策指挥。但其他塑像则是众多高手"各骋其思"的创造,其中包括二天王——即中门两边的"神(王)"。敬爱寺的塑像今已不存,但龙门石窟造像则显现了这样两类造像:一类十分接近印度原型,已如上述,另一类则更多含有中国工匠"各骋其思"的成分。至于"各骋其思"的必要性,是由两个因素决定的,首先是中国的使者如玄奘、王玄策、宋法智等人主要关心的是"佛"(释迦与弥勒)像的样式,而天王等次要造像并非他们刻意追求其正宗性的重点。另一客观原因是,天王像主要凿造于石窟(或佛塔)中,属不可移动类,很难将原型带回来;其次,次要的造像(如天王)有工匠更多自由发挥(即中国化)的必要和余地。这些大约是造成龙门石窟有印度式佛像而无印度式天王像的重要原因。

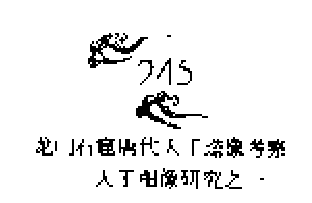


(四) 天王像的非具名性质

从宾阳北洞门内两侧的矮小天王到奉先寺大龛佛之左右的高大天王，显现出天王从守门到仪卫的职责转变。龙门的天王造像基本上集中在初唐至盛唐时期，即在高宗之初至玄宗开元年间，共约七十余年。这显然是因开元之后龙门石窟的造像整体衰落所致。由此，敦煌等地在中、晚唐流行的毗沙门天王单独崇拜像在龙门仅有零星踪迹，这更使得龙门的天王像难以呈现出具体的身份。关于托塔之意义，本源自佛经中对四天王中之北方天王毗沙门的描写，在实际造像中，毗沙门天王是以托塔为图像特征的，这已是学术界多年来的倾向性意见。然而，托塔天王一定是毗沙门吗?阎文儒先生认为，奉先寺大龛的二天王，北壁为北方毗沙门天王，南壁"可能"是南方增长天王[47]。1988年，曾布川宽在《唐代龙门石窟造像的研究》一文中，又强化和具体了两天王的身份，他明确认为，虽无旁题，但从北壁天王捧着宝塔，明显地是毗沙门天(多闻天)，南壁天王便是四天王之中守护南天的增长天[48]。不过，对于天王的托塔与代表南、北方位问题，我们可以找到一些与此观点相反的例子，如敦煌莫高窟第380窟隋代壁画，门为东壁，两边各画一天王：南侧天王托塔而北侧天王未托塔。另一例为炳灵寺第28龛：南壁天王托塔而北壁天王举剑[49]。对于工匠(及像主或验收者)来说，托塔天王是否放置在北方并不十分重要，在漫长的图像流传过程中，图像原初具体的描述意义已经逐渐淡化，转化为一般的象征意义。在龙门石窟，这种托塔的天王像很少见，大像仅奉先寺一例，另只有10厘米左右高的两例微型天王像托塔，一例在袁弘绩门道南中层，一小龛刻二天王，相对应的门道北却没有，这种将二天王专门刻出而不与佛像群相匹配的情况在龙门石窟很少见，似乎告诉我们是"二"天王而不是"四"天王护法。另一例在清明寺外壁下层，一托塔天王与一菩萨共龛，此应为盛唐之后才流行的毗沙门天王，已如前述。这表明，托塔形式所体现的北方毗沙门天王之原义在龙门石窟几乎并一直未受到重视。相反，如果我们将托塔天王与另一相对的天王执意理解为北、南二天王，则必然会引发一个新的问题：唐人为什么要强调护卫佛国之

南、北二方，放弃东、西二方的守护呢？同理，如果拘泥于持剑是西方广目天王的图像志，那敬善寺为何要在两侧同时配置广目天呢？这显然不是一个真问题。在奉先寺大龛的造像记中，已经提出了各像的名称，其中有“迦叶阿难金刚神王，各高五十尺”，众所周知，金刚指二力士，神王指二天王。这就出现了一个问题：如果北、南二天王像的真实身份应是并只能是多闻天与增长天，唐人在此为什么不用更为常见而具体的“天王”一词？敦煌莫高窟也有相同的情况，第231窟开于中唐开成四年（839），与之匹配的《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》对主龛塑像记载为“龛内素（塑）释迦牟尼像，并声闻、菩萨、神等，共七躯……门外护法善神”[50]。主龛造像今已残缺，依一般莫高窟唐窟之制，应为一佛、二弟子（声闻）、二菩萨、二天王，后者即功德记所称“神”，应即神王之略。而“门外护法善神”，指现存之壁画下层的四大天王。唐张彦远《历代名画记》之《两京寺观之画壁》也多用“金刚神王”、“护法二神”和“神”称呼，不称天王。唐代译经也用护法善神指四大天王，如前引善无畏译《阿吒薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》卷上的那段文字。我们可作这样的理解：天王一词更加具体和明确，而神王一词更宽泛和模糊，与“护法善神”之意接近。三个词的关系为由天王到护法善神再到神王，愈趋泛指。

如前述，龙门石窟的天王却又不是真正的四大天王，它们罕以四天王的行列同时出现，而是以窟（或龛）的仪卫行列（两位守护神）形式出现。在其他地区（如长安、莫高窟），佛塔的图像或实物常有四天王守卫（如莫高窟北周第428窟后壁壁画金刚宝座塔、陕西耀县隋代石舍利塔、长安香积寺唐代小砖塔等），而龙门石窟有数十座单独刻造的石塔（浮雕或立体实物），却难见到为之守卫的四天王。与此相关的特点是，龙门石窟绝大多数天王没有托塔（少数例外），显然这体现了天王与佛塔关系的某种淡化和分离，或许可看作是对天王具体身份的模糊化理解与表现。



关于天王的身份问题，我认为有三种情况：1.图像志明确的，如有托塔天王的四天王像，不论是否有题名，其身份都很清楚，如陕西耀县隋代《大隋皇帝舍利宝塔铭》之四大天王石刻像；又如盛唐以后大量的毗沙门天王单独像。2.虽没有明确的图像志，但有文字题名的，如巩县石窟寺乾封年间（666—668）造千佛龛，二天王旁分别刻有"金毗罗神王"和"护法善神"[51]，它表明虽然图像没有可辨别的个性特征，但造像者赋予它某个具体的名称，即使这种赋予不具备普遍的图像意义。此例中，"金毗罗神王"身份比较复杂，它是中印度王舍城之守护神，又是药师佛十二神将之一，还是般若守护十六善神之一。而"护法善神"则是一般护法神之总称，包括诸天、龙王和鬼神。显然，这种不适匹配只是少数特殊情况，或与像主的某种特殊信仰有关，所以才需要特别以文字标出。3.一般不需要具体指明个性的护法神像，即笼统意义上的天王，龙门石窟绝大多数天王像应属此类。

严格地说，早期添加时期在门口两边出现的天王还不能算与四大天王相等意义上的"天王"（梵名 Locapala），它们更接近中国传统的"门神"，亦即印度石窟之守门天（梵名 Dvarapala，英文 Doorway-god），早见于约公元一世纪的桑奇大塔，塔门柱的内侧下端都刻有守护神，四个塔门的守护神后来演变为四大天王[52]。但这种守护的形式并没有消失，在约与北朝后期至初唐同时的公元六七世纪的印度教石窟中，我们能发现与龙门石窟天王十分相似的守护神湿婆天，如 Badami 石窟第 1 窟、第 2 窟，Aihole 石窟，后者守护神亦位于门内两侧（如同龙门之宾阳北洞、滕兰洞），手持三叉戟、抬一腿，身体弯作 S 形，脚下有兽和小儿，只是作女相，似佛教之菩萨（图 18）[53]。这种形式与中国莫高窟众多隋窟的壁画、长安两块《圣教序碑》造像、龙门之唐窟造像非常相似，当是后者的直接摹仿对象。印度石窟的这些湿婆天是不穿铠甲的，而传至中国的天王却掺以犍陀罗和中亚文化成分，一直以铠甲而证明其军人身份，即将四大天王的形式糅合进去，成为中国式的护卫佛法者。值得注意的是，天王（以及金刚力士）并不单纯具护法功能，它们还被赋予了仪卫的功能。张彦



图18



图19

图18　守门神像
（Aihole七世纪印度教石窟的入口处
《インドの石窟寺院》，东京书籍株式会社，1985年，图版230）

图19　《道德阿弥陀像石碑》
唐代显庆三年（658年），西安碑林博物馆藏（李淞摄）



远在《历代名画记》中记载洛阳敬爱寺的东禅院之塑像时有这样一段话：

> 东禅院般若台内佛事，中门两神，大门内外四金刚，并狮子昆仑各二，并迎送金刚神王，及四大狮子，两食堂、讲堂、两圣僧，以上并是窦弘果塑[54]

文中在"金刚、神王"前有"迎送"二字，特以标明它们的作用。由此可见唐人观念之转变，即天王图像原本所具有的叙述性意义已经让位，而象征性意义得以凸出，由具体转至一般。除了实际制作窟龛佛殿的形式因素外——即对对称性组合（一佛二弟子二菩萨二天王二力士）的偏爱，观念上的延伸和转变更是重要原因。

龙门石窟出现的几乎所有主佛都可以配置天王，有释迦牟尼佛（优填王像，如龙丰伦洞）、卢舍那佛（如奉先寺大龛）、大日如来（如刘天洞）、弥勒佛（如极南洞）、药师佛（如四雁洞南侧小龛）、阿弥陀佛（如徐晖洞），甚至包括地藏菩萨（如地藏龛）。不限于某一具体佛。曾布川宽先生依据佛经认为，天王不可能护卫阿弥陀佛，笔者依据造像实际已对此表示了相反的观点[55]。以下略作补充。以实物为例，现藏于西安碑林博物馆的《道德阿弥陀像石碑》之上半部造像一铺七尊，由碑额"道德阿弥陀像"六字可知主尊为阿弥陀佛。佛之左右为二弟子二菩萨二天王。天王手持三叉戟，脚踩夜叉，与龙门石窟多数天王像相似（图19）。《道德阿弥陀像石碑》是十善尼姑为隋至初唐时期的著名尼姑善惠和玄懿所立。对善惠和玄懿二人与皇帝的密切关系和道德寺的重要地位，已有专文论及，在此不赘述[56]。简言之，此碑的背景是京城长安的佛教高层，而非一般民众信徒。由此可知为阿弥陀佛配置天王像并未违背中国佛教上层对西方净土教义的理解。此碑建于显庆三年（658），三年后，龙门石窟天王像中最早有纪年的韩氏洞出现，碰巧的是，韩氏洞的主尊也是阿弥陀佛！由此可见两京造像之密切关系，亦为我们确认一批有天王像的洞窟之主尊是否为阿弥陀佛（如潜溪寺、敬善寺等）排除了观念上的一道障碍[57]。

假若我们坚持天王一词对四大天王的紧密依赖的原义，那么对龙门

石窟的天王不如采用唐人习用的"神王"或"护法善神"一词来称呼。固然，龙门石窟的二天王像仍是四大天王的象征，但它们在龙门石窟刚一出场就突破了作为释迦牟尼舍利之守护者的狭义，也淡化了释迦世界之守护者的原义，它们扩充为广义的佛法之守护者，扩充为佛之仪仗队成员，由具体向抽象（象征）转变，亦即本文所称非具名性。正是在这个意义上，不论何种佛都可以配置天王，这就是龙门石窟天王像的性质，就是印度四大天王在中国的一种新版本。

（附记：笔者在龙门石窟考察时得到张乃翥先生的帮助，专此致谢。）

注释：

① 胡同庆：《敦煌石窟艺术概述》，《敦煌研究》1993年第3期，23页。

② 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，北京，文物出版社，1996年，230—233页。

③ 丁明夷：《龙门石窟唐代造像的分期与类型》，《考古学报》1979年第4期，541—542页。

④ 松本文三郎：《兜跋毗沙门考》，《东方学报》（京都）第10册第1分，1939年；上野照夫、小林剛：《四天王の表情》，《佛教艺术》第44号，1960年。

⑤ 曾布川宽：《唐代龙门石窟造像的研究》，《东方学报》（京都）第60册，1988年；颜娟英中译本，《艺术学》第8期，台北，艺术家出版社，1992年，112页。

⑥ J. Baker, "Sui and Early Tang Period Images of the Heavenly King in Tombs and Temples", *Orientations*, April, 1999.

⑦ 帚信祐尔：《敦煌の四天王图像》，《东京国立博物馆纪要》第27号，1991年。

⑧ 北进一：《毗沙门天王の变迁》，田边胜美、前田耕作编《世界美术大全集·东洋编》第15册，东京，小学馆，2001年。

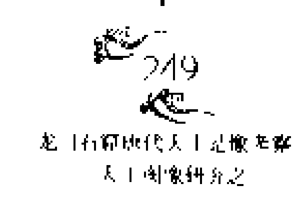
⑨ 田边胜美：《毗沙门天像の诞生》，东京，吉川弘文馆，1999年。

⑩ 曾布川宽：《唐代龙门石窟造像的研究》

⑪ 温玉成：《龙门唐窟排年》，龙门文物保管所、北京大学考古系编《龙门石窟》二，北京，文物出版社，1992年，179—180页。

⑫《龙门唐窟排年》，181—182页。

⑬《龙门石窟》二，图版28—34，又称此洞为"敬西洞"，但此书后文（温玉成）又称之为"梁文雄洞"，二者不一致，见



见书182—183页。本文从其名。

⑭《龙门石窟》二,图版第97、99。

⑮ 龙门文物保管所、北京大学考古系编:《龙门石窟》一,北京,文物出版社,1991年,图版53。

⑯《龙门石窟》一,图版第40—43。

⑰ 李凇:《中国美术图典·菩萨画》,广州,岭南美术出版社,2000年,图版95。

⑱ 斯坦因:《发现藏经洞》,姜波、秦立彦译,桂林,广西师范大学出版社,2000年,188—190页。

⑲ ウィットフィールド (R. Whitfield):《西域美术——大英博物馆藏敦煌绘画》1,东京,讲谈社,1982年,15页。

⑳《龙门石窟》二,185页。

㉑ 陈明达主编《中国美术全集·雕塑编·巩县、天龙山、响堂山、安阳石窟雕刻》,北京,文物出版社,1989年,图版208—210。

㉒ 李玉珉:《宝山大住圣窟初探》,《故宫学术季刊》第16卷第2期,9页。

㉓ 李献奇:《北齐洛阳平等寺造像碑》,《中原文物》1985年第4期,90页,图版4。

㉔ 本文所引佛经皆出自Info Digger软件工作室制作《汉籍全文检索系统》(一),陕西师范大学历史文化学院,2001年。下不另注。

㉕ 关于奉先寺大龛的始凿年代众说纷纭,有人认为可能早于公元670年(见冈田健《龙门奉先寺的开凿年代》,《美术研究》1984年第2期,65页),从完工于龙朔二年(662)的杨某造卢舍那洞看,奉先寺大龛的粗形之完成不会早于662年,因为前者续隋之传统,后者立唐之典范。

㉖ 被误识为飞禽,见《龙门石窟》二,266页。

㉗ 肥塚隆、宫治昭编《世界美术大全集·东洋编》第13册,东京,小学馆,2000年,图版107。

㉘ 韩保全主编《唐金乡县主墓彩绘陶俑》,西安,陕西旅游出版社,1997年,图版4—7。

㉙《西域美术》1,东京,讲谈社,1982年,Fig.108。

㉚《龙门唐窟排年》,190页。

㉛《龙门石窟》二,196—197页。

㉜ 同上,196、269页。

㉝ 曾布川宽:《唐代龙门石窟造像的研究》,颜娟英中译本,《艺术学》第8期,112页。

㉞ 阎文儒、常青:《龙门石窟研究》,北京,书目文献出版社,1995年,118—119页。阎文儒先生认为手持摩尼珠乃宝光清净不为垢秽所染意,手持人头乃阎魔王之标帜,治罚罪人之意。

㉟ 温玉成:《龙门唐窟排年》,199页。

㊱ 宁强:《巴中南龛第93号毗沙门天王造像龛新探》,《敦煌研究》1989年第3期,11页。

㊲ 此组数据摘自《龙门石窟》二,255、260、266、267页。

㊳ 胡小丽、韩建武编著《中国陶俑真伪鉴别》,合肥,安徽科学技术出版社,2001年,72页。

㊴ 叶昌炽辑释《邠州石室录》,刘氏嘉业堂刊本,1927年,24—27页,以及笔者考察记录。

㊵ 金申编著《佛教雕塑名品图录》,北京工艺美术出版社,1995年,538页,该造

像被标为"力士头像"。

㊶ 陕西省博物馆编《陕西省博物馆》，北京，文物出版社；东京，讲谈社，1990年，图版55。

㊷ 张彦远：《历代名画记》卷九，于安澜编《画史丛书》，上海人民美术出版社，1962年，113页。

㊸ 佐藤宗太郎：《インドの石窟寺院》，东京，书籍株式会社，1985年，图版133。

㊹ 孙修身：《王玄策事迹钩沉》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1998年，14页。

㊺ 道世撰集：《法苑珠林》，上海古籍出版社，1991年，220页。

㊻ 张彦远：《历代名画记》卷九，50页。

㊼ 阎文儒、常青：《龙门石窟研究》，85—86页。

㊽ 曾布川宽：《唐代龙门石窟造像的研究》，颜娟英中译本，《艺术学》第8期，207页。

㊾ 甘肃省文物工作队、炳灵寺文物保管所：《永靖炳灵寺》，北京，文物出版社，1989年，图版133—135。

㊿ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京，文物出版社，1986年，207—208页。

51 河南省文物研究所：《巩县石窟寺》，北京，文物出版社，1989年，图版253、254。

52 晁华山：《佛陀之光——印度与中亚佛教胜迹》，北京，文物出版社，2001年，35页。

53 佐藤宗太郎：《インドの石窟寺院》，图版193—230。

54 张彦远：《历代名画记》卷九，50页。

55 笔者曾有专文论及天王配置阿弥陀佛的问题。李淞：《论唐代阿弥陀佛图像的否定问题——与曾布川宽先生商榷》，《美术研究》1996年第2期，29—36页。

56 樊波：《〈唐道德寺碑〉考述》，《碑林集刊》第5辑，西安，陕西人民美术出版社，1999年，79—84页。

57 对于潜溪寺等洞窟，早有人提出主尊为阿弥陀佛，但曾布川宽断然否定。见水野清一、长广敏雄《龙门石窟の研究》，京都，1941年，10页；曾布川宽《唐代龙门石窟造像的研究》，颜娟英中译本，《艺术学》第8期，206页。

沙门黄散:唐代佛教医事与社会生活

陈　明

(北京大学中国古代史研究中心)

引　言

印度古代医学体系主要由"生命吠陀"(Ayurveda)、佛教医学(Buddhist Medicine)、泰米尔"悉达"医学(Siddha Medical System)等组成。据《大唐西域记》卷二,印度的世俗教育要求从小学习"五明大论",医方明(Cikitsā-vidyā)为其中之一①。从早期佛典来看,佛陀最初反对僧人从事有碍修行的医疗活动,即使到后来,佛教僧团也并不要求每一个佛教徒"依照传统必须学医"②。医学在印度佛教中到底占据何等地位呢?求法高僧的材料可以说是最有说服力的。唐代义净在印度求法时,"于此医明,已用功学,由非正业,遂乃弃之"③。可见医方明不是印度佛教的正业。不过,虽不是正业,但毕竟有地方让僧徒学习医明。《大慈恩寺三藏法师传》卷三,记载了公元七世纪印度著名寺院——那烂陀寺的教育情况,云:"僧徒主客常有万人,并学大乘兼十八部,爰至俗典《吠陀》等书,因明、声明、医方、术数,亦俱研习。"④可见,以那烂陀为代表的寺院的教育内容主要是以大乘和部派教义为中心,同时也学习俗典和医术等技艺。不学这些专门的知识,"不得多闻之称"。义净曾在那烂陀十年时间,他的医术想必就是在此学习的。医书虽属于外典之一,不过,为了传法的方便,佛经中常有以医学来作譬喻的地方。佛陀常被称为"大医王"⑤,其教义则被喻为能解众生之毒的"阿揭陀药"(agada)⑥。比如:

> 如来善方便,随病而略说,譬如世良医,随病而投药⑦。
>
> 慈悲大医王,无上智良药,疗治众生苦,如何忽远逝⑧。

以信心求法，常生于胜处，设堕险难中，诸天常救护，于暗为明灯，于病为良药[9]。

佛教提倡以慈悲为怀，不仅要治疗世人的“心病”（心理治疗），也要治疗世人的“身病”（生理治疗），还要试图改善社会人生（社会治疗），赋予俗人以佛教的信仰体系（信仰治疗）[10]。佛教的全部教理行果，基本上可以与医学的层次遥相呼应。因此，从内容上看，印度佛教医学有着鲜明佛教特色的理论构架以及实践方法[11]。佛教徒的医药实践活动随着佛教教义的发展，而呈现深入的趋势，特别是大乘佛教修菩萨行的出家人，为了自度度他、自觉觉他，在这些方面做得更积极一些[12]。

佛教东来，肇自印度的佛教医学亦传入中国。在汉地和藏区，它分别与中医学和藏医学碰撞激荡，逐渐形成中国佛教医学的主体部分。在僧传中，最早记载的行医僧人是后汉来华的安世高。他“外国典籍及七曜五行医方异术，乃至鸟兽之声，无不综达”[13]。汉晋之际，佛教初传以及后来之流行，实乃得力于借助医卜、方术等手段弘教。对于此点，汤用彤先生[14]、吕思勉先生早有高论[15]。东晋孝武帝时，于法开在江左弘教并行医，“或问：‘法师高明刚简，何以医术经怀？’答曰：‘明六度以除四魔之病，调九候以疗风寒之疾，自利利人，不亦可乎’”。[16]直言将治病救人与弘扬佛法相结合，以求得到“自利利人”的“功利”目的，从而揭示释僧行医的真实动机。从汉至唐，医僧弘教代不乏人，其事迹不时见载于僧传及其他著作之中[17]。佛教徒在弘扬佛法之时，始终将济医度药作为发慈悲心、广度众生的一个方便设施，其中亦体现出以生命悬壶济世的伟大精神。因此，中古时期以佛寺为中心的社会文化生活中，医事活动是其重要的一环[18]。大日方大乘、服部敏良、福永胜美、秦关月、二本柳贤司、李良松、Kenneth G. Zysk 等学者对佛教医学的研究[19]，为我们进一步理解唐代佛教医事活动提供了知识背景。道端良秀在《中国佛教社会经济史之研究》一书中[20]，讨论了中国中世纪的佛教医学，其中具有许多启发性的意见。



佛教到唐朝的时候，虽然不存在早期所面临的传法、扎根、生存等根本问题，但是，佛教徒的医事活动不但没有完全消除，反而还有中兴的气象。其中的原因需要我们从佛教的汉化与本土化以及民俗佛教的角度进行探讨。本文就是主要以唐代的石刻史料为考察的中心对象，来分析佛教医药与社会生活的双向互动关系。需要说明的是，在本文中，笔者认为无论僧俗，凡是与佛教相关的疾病与治疗的各项事情，都属于广义的佛教医事范围。

一、唐代佛法即医法之观念及其对佛医之期待

隋唐之际，印度佛教思想对中国本土文化多层面的影响已经相当深入。唐代中医的主流学者都或多或少认同了一些佛教思想，因此在一些重要著作——《备急千金要方》、《千金翼方》、《外台秘要》(乃至日本丹波康赖辑录汉唐医著的《医心方》)等中都可以找到佛教的印痕[21]。反过来看，这些医书的宣传无疑使人们在医疗行为中增强了对佛法的亲近感。

汉译佛经中，将佛法比喻为医法的句子比比皆是。这种将佛法与医学对应起来的观念，亦延伸到唐代的碑志之中。在唐人看来，佛法与医法差不多具有相似的作用与价值。因此，在他们患病时，便有依赖佛法、期待佛医之种种举措。

《大唐朝议大夫行闻喜县令上柱国临淄县开国男于君请移□□唐兴寺碑》：

> 时夏县威神寺法师俗姓张，法名忽硉，其先衣冠出南阳，精持律仪，薰修戒行。德超于四果，理贯于三伊。大道未行，同孔丘之历聘；众生有病，等医王之援手。遂乘杯涑巠，振锡兆亭。……示方便品，导波若流[22]。

忽硉法师是一名精持律仪的高僧。所谓"众生有病，等医王之援手"，显然是将他比作了疗治众生心病(也可能包括身病)的医王。"示方便品，导波若流"，则反映此乃佛法意义上的"医王"。

《大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿阇黎惠果和尚之碑》：

> 我师之禅智妙用在此乎！示荣贵，导荣贵；现有疾，待有疾。应病投药，悲迷指南。……天返岁星，人失慧日。筏归彼岸，溺子一何悲哉；医王匿迹，狂儿凭谁解毒？嗟呼痛哉[23]！

惠果和尚师事大照禅师，是不空三藏一系的弟子，传承密宗大法。他的演说佛法被称为是“应病投药”，是对悲迷者的指南。因此，他的去世被喻为“医王匿迹”。可见，惠果在撰碑文者（日本空海大师）看来，就是疗人心病的医王。

白居易《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭》：

> 其余退恶进善，随分而增上者，不可胜纪。夫如是，可不谓烦恼病中师为医王乎？生死海中师为船师乎？呜呼！病未尽而医〔王〕去，海方涉而船〔师〕失。粤以开成三年（838）冬十二月示灭于奉国寺禅院[24]。

白居易在此塔铭中，将禅德大师照公称为能消除众生烦恼和痛苦的“医王”和在生死之海中指引航向的“船师”。照公的圆寂就如同医王离去、船师失踪。

《唐故信州怀玉山应天禅院尼禅大德（善悟）塔铭》：

> 其铭曰：炽然贪欲，劫浊乱时。笼破鸟飞，尸罗为师。心宗达摩，出世良医。付嘱有在，我其护之[25]。

尸罗，是梵语 śīla 的音译，指戒、净戒、禁戒。“以戒为师”乃是佛祖涅槃前对所有佛教徒的开示，无人不知。尼禅大德善悟就是以佛教净戒为师，以汉地禅宗初祖菩提达摩（Bodhidharma）为心中崇拜的偶像，并且誉之为“出世良医”。

在上述的这些僧人之中，有持律的、有传承密宗大法的、有习禅的，不管他们传习的教义理论有多么不同，但只要他们弘扬佛法，为世俗红尘中人指点迷津，都可称为法界的医王。在敦煌材料中，也有这种观点。



P.2481《副僧统和尚邈真赞》:"登狻猊之宝座,畅三教而应病良医;处菡萏之莲床,演五乘而随根润益。"[26]也将此位副僧统称为应病的良医。

又,《石府君(彦辞)墓志铭》:

> 先是公以许国之暇,宦守之余,率以浮屠氏及玄元太一之法,志于心腑间。每清朝朗夕,佛谛道念。恒河指喻,俨究于空王;真诰取征,频齐于羽客。而且常精药诀,每集灵方。天外星辰,必通香火;鼎中龙虎,实变丹砂。惠周应病之仁,情极恤贫之爱[27]。

石彦辞生活于晚唐,其主要药术活动(炼丹)以自身的长生为目的,因此,能够将佛教(浮屠氏)、道教(玄元太一之法)与药诀、灵方混合在一起。"惠周应病之仁,情极恤贫之爱",也许表明了他还将药物周济给了其他贫穷的患者。

由于唐人将佛法看作是宽泛意义上的医学。因此,他们在面临病厄、生死之困时,对佛教及其医术充满了一种期待,这种期待之观象,在唐代墓志中,同样有所反映。《大唐故骑都尉刘府君(禄)墓志铭》:

> 君以蓬飘八水,梗泛三川。优游巩洛之郊,卒玉绥福之第。沙门黄散,尚药无征;负局紫丸,服之无验[28]。

黄散,即黄色药末,在此作为一般药物的通称。沙门黄散,指的就是医僧所用的药物。虽然这些黄散最终没有起死回生的功效,但这是一个对佛教医药充满期待并且应用于生活的实例。此外,《唐故中散大夫行汾州长史沈府君(浩丰)墓志铭》,亦有"耽释典之外,殷勤药物"的句子[29],这说明沈浩丰既对佛教经典充满了热爱,同时也没有忘记药物的作用,将二者同等视之。

又,《唐故高士哲人河东裴府君(处琎)墓志铭》:

> 同郗司徒卧疾,不遇法开之医;类王长史缠疴,空怀□□之叹。天宝九载(750)四月廿四日,终于真阳县廨宇[30]。

所谓"法开之医"指的就是前文提到过的僧医于法开。对"不遇"的叹息,正说明了在裴处琎诸人的眼中,以于法开为象征的佛教医学具有某种神奇的力量。

又，《贾府君（雄）墓志铭》：

> 公以开成元年（836）夏末遘疾，于是穷和扁之术，针石不瘳，凭释氏之门，祈之罔及[31]。

"和扁之术"中的"和"是指医和，乃春秋时秦国良医，曾为晋平公治病，并阐述了六气致病说。"扁"即名医扁鹊。医和、扁鹊也合称为"和鹊"。《备急千金要方》卷二八"平脉"中云："则和鹊之功，因兹可得而致也。"[32]二者的合称，泛指历代一切名医。患者在名医针石不瘳的情况下，就对佛法产生了依赖，尽管这种依赖最后也落空了。民众在接受佛教观念的影响后，当自身患疾时，就产生了不同寻常的反映。换句话说，佛教对民众的疾病及治疗观产生了某种影响。

《唐故邠王文学天水赵府君（夏日）墓志铭》：

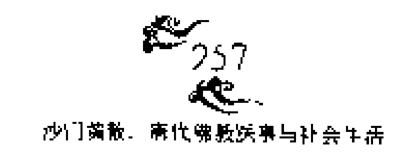
> 公晚乃悟道，遂屏弃世事，修学禅寂，世称得道果焉。既而遘疾一旬，不甚求疗。虽寂灭为乐，岂自顾于形骸。而幽明异途，唯痛深于骨肉[33]。

赵夏日是一名禅宗信徒，而且坐禅的修为到达了"得道果"的高层境界，所以，在患病十来天的时间内，不求医问药，而是以寂灭、解脱为人生之至乐，肉身对于此时的他来说，徒然是一具四大皆空的形骸罢了，不值得牵挂与留恋。不过，看来他的家属还不具备这种见识，仍然感到深深的哀痛。

又，《大唐故大内皇城判官右卫率大明长史弘农郡杨公（忠）始平郡冯夫人墓志铭》：

> 始平郡冯夫人，常好西方之业，坐观幻化之身。虽不染衣，志求佛性。忽抱斯疾，不□药饵[34]。

依文意，"不"字后可补一"假"字。冯夫人受丈夫的宗教信仰之影响，"常好西方之业"，说明她是一名净土宗的在家信徒，于患病之际，不假药饵，甘愿解脱。



大诗人白居易在开成四年(839)患病时,也有这类想法:

冬得风病,……自言曰:"予年六十有八,始患风痹之疾,体瘰首眩,左足不支。盖老病相乘,有时而至耳。予栖心释梵,浪迹老庄,因疾观身,果有所得。何则?外形骸而内忘忧患,先禅观而后顺医治。旬月以还,厥疾少间,杜门高枕,澹然安闲。吟咏兴来,亦不能遏,遂为《病中诗》十五篇以自谕。"[35]

白居易晚年与佛教结缘,从他的思想整体构成来看,实际上是一种外佛内道的格局。他老年中风,其症状是"体瘰首眩,左足不支"。他能够"因疾观身",从中体会到"外形骸而内忘忧患"的妙处,在行动上表现为"先禅观而后顺医治"。他不仅定出了先禅后医的次序,而且"顺"字表明他顺其自然的态度。所以,白居易在病中澹然安闲,在诗歌创作上收获不少。可以说,白居易与赵夏日在疾病观念上有殊途同归之妙。

又,《唐故洪州武宁县令于君夫人陇西李氏墓铭》:

夫人前年抱疾伏枕,昆弟甥侄远资医药。一无所顾,以五蕴兼空,愿度苦厄,尽施于浮图。人心传其教亦有冀也。呜呼!降年不永,虽善报难忱,而命乃在天,历运有数。以会昌三年(843)冬十月十七日,终于立德里私第,享年六十四[36]。

五蕴是指色、受、想、行、识。佛教认为这些都是假生和合而成,是空的。这说明此位李氏夫人接受了该教义,所以不愿治疗,而愿度尽苦厄,脱离生死轮回。她将自己治病的医药全部施舍给寺院,又是一种功德思想的表现。关于此点,下文将作进一步讨论。

二、唐代佛教医药的具体内容

石刻材料中保存下来的医方与药方并不多见,最大的就是龙门石窟的药方洞。对药方洞的最新研究表明,唐代在其中刻写了部分药方,而药方洞的最初动机是受佛教的影响,这一点是公认的。从现存的药方内容来看,几乎都是中医药方,较少有外来医方的痕迹。我们虽然不能把它们

算成纯粹的佛教医药，但是，把它们称为佛教医药文化所催生的一种产物，则是比较接近事实的。因此，可以说，龙门药方其中含有唐代佛教医学文化的些许功劳，但到底有多少功劳，还有待进一步研究。

上世纪初，敦煌藏经洞出土了大批的文书。这些文书到底是属于三界寺的寺院藏书，还是被废弃的杂物，这一点学界还在讨论之中[37]。敦煌文书中有不少的医学文书[38]，其中不仅有汉语的，还有梵语、于阗语、粟特语、藏语等多语种的医学文书[39]。如果我们承认敦煌文书是寺院藏书的话，那么其中的医学文书正说明了敦煌有些寺院遵循印度寺院讲"五明之学"的惯例。实际上，中古寺院收藏医书非只敦煌一地，在江南地区亦有之[40]。撇开敦煌文书中大量的中医文献不论，单就其中纯粹的佛医资料而言，一般认为有两大类，一为文书，二为壁画中的形象医学资料。文书类的或载处方，或载禁咒疗法。比如，S.5598收"佛家神妙补心丸"；P.3777、P.3244收"佛教养心方"[41]；P.3930收"治妇人难产方"的咒法；P.2665称作"佛家医方"；P.2637、P.2703为"佛家辟谷方"，收"观音菩萨最胜妙香丸法、佛说咒蛊毒真言、天王护身真言、除饥真言、智积真言"等。在一般的医学文书中，也收载医僧的药方。比如，P.3596《不知名医方第九种残卷》中记载：

227　……下食

228　脾胃气冷，不能下食。医僧法舟防食腹吐妨痛，白术饮子方：

229　白术六分　厚朴五分　甘草四分　橘皮五分　姜五分　右切，以水一升半，煎取五合，去

230　滓，空腹服[42]。

从药剂的成分来看，这是中土僧人的药方。

敦煌文书中有关佛教医事的材料也不少。敦煌僧团常利用佛教活动直接造福于民众，这类活动已经深入到社会的最底层、最具体的环节，从



精神上接触人们日常生活中的各种痛苦和忧愁[43]。就医政而言，在吐蕃占领敦煌时期，医药机构及人员的比重甚至已由官府转向了寺院[44]。

《隋书·经籍志》中记载了释道洪撰《寒食散对疗》一卷，道洪，贞观中曾为律藏寺上座，事见《续高僧传》卷一五。《旧唐书·经籍志》与《新唐书·艺文志》中，所记录的医僧著作有：僧行智撰《诸药异名》一〇卷、僧鸾撰《调气方》一卷、僧深撰《僧深集方》三〇卷，其三部著作实袭自《隋书·经籍志》，不属于唐代医僧范围。在《五朝小说大观》中，还有一部唐代释灵洌的《大藏治病药》，与医药有些许关系，也可以算作是一部佛教医学文化的著作[45]。

唐代对外文化交流频繁，五天竺来华的僧人不绝于途[46]。为唐王室"造延年之药"和采药的长年婆罗门（可能为印度教教徒）就有好几位：贞观二十二年（648）王玄策使团携回的那罗延娑婆寐（Nārāyanasvāmin）、总章元年（668）受封为怀化大将军的卢迦溢多（Lokāditya）等。来华朝贡献药的佛教徒有：开元十八年（730）献质汗等药的北天竺国三藏沙门僧密多（《唐会要》卷二）、开元二十五年献胡药卑斯比支、新咒法和《占星记》梵本等的东天竺大德达摩战（《册府元龟》卷九七一）。其他通晓医术或者从事医疗活动的天竺及西域僧人还有如下：

跋摩米帝：

《千金翼方》卷一二所载的"服菖蒲方"，其来源是："天竺摩揭陀国王舍城邑陀寺三藏法师跋摩米帝，以大业八年（612）与突厥使主至，武德六年（623）七月二十三日为洛州大德护法师净土寺主矩师笔译出。"[47]

波罗颇伽密多罗（波颇）：

唐言光智。贞观六年（632），"时为太子染患，众治无效。下敕迎颇入内，一百余日。亲问承对，不亏帝旨。疾既渐降，辞出本寺。赐绫帛等六十段并及时服十具"[48]。

僧玄照：

《大唐西域求法高僧传》卷上，玄照法师"行至北印度界，见唐使人引卢迦溢多于路相遇。卢迦溢多复令玄照及使傔数人向西印度罗荼国取长

年药。……复过信度国，方达罗荼矣。蒙王礼敬，安居四载，转历南天。将诸杂药，望归东夏”[49]。

僧伽跋摩：

《大唐西域求法高僧传》卷上，“僧伽跋摩者，康国人也。少出流沙，游步京辇。……后还唐国，又奉敕令往交阯采药”[50]。

地婆诃罗：

华言日照，中印度人，高宗时入华。他洞明八藏，博晓五明，而咒术尤工，颇得武后赏识[51]。

菩提流志：

中宗神龙二年(706)住长安崇福寺。菩提流志“洞晓声明，尤闲数论。阴阳历数、天(地)理天文、咒术医方，皆如指掌”[52]。

达摩战涅罗：

唐言法月。开元二十年(732)到达长安，“进奉方术、医方、梵夹、药草、经书，称惬天心。或见宣政天骑迎送，锡赉重重。弟子比丘利言随师译语，方药本草随译上闻”[53]。这证明了达摩战涅罗师徒曾经翻译过天竺的医药学著作，可惜没有留下其他任何相关的记载。

僧不空：

《本草图经》与《证类本草》引《续传信方》一书，记载仙茅方是由西域僧人传入唐宫廷中的：

> 谨按《续传信方》叙仙茅云：主五劳七伤，明目，益筋力，宣而复补，本西域道人所传。开元元年，婆罗门僧进此药，明皇服之有效，当时禁方不传。天宝之乱，方书流散，上都不空三藏始得此方，传与李勉司徒、路嗣恭尚书、齐杭给事、张建封仆射服之，皆得力。路公久服金石无效，及得此药，其益百倍。齐给事守缙云：日少气力，风继作，服之遂愈。八、九月时采得，竹刀子刮去黑皮，切如豆粒，米泔浸两宿，阴干捣筛，熟蜜丸如梧子。每旦空肚酒饮任使下二十丸。禁



食牛乳及黑牛肉，大减药力也。《续传信方》伪唐筠州刺史王颜所著，皆因国书编录，其方当时盛行。故今江南但呼此药为婆罗门参[54]。

仙茅，按《海药本草》云："生西域。粗细有筋，或如笔管。有节文理。其黄色多涎。梵音呼为阿输乾陀。"[55]阿输乾陀，梵音可还原为Aśvagandha。此外，在《宋高僧传》卷一不空的传记中，提到他诵经为唐肃宗祛病，"上元末，帝不豫，空以《大随求真言》祓除，至七过，翼日乃瘳，帝愈加殊礼焉"[56]。此外，不空所译的密宗经典中涉及医学之处多多，特别是其中咒语的医学用途与价值尚待深入的研究。

梵僧：

段成式《酉阳杂俎》前集卷一：永贞时(805)长安东市有梵僧乞食，而且医术高超，为人治病[57]。

以上是入华的部分外来僧人及他们的事迹。在传统的医方、本草著作以及文人的著述中，还记录了一些唐代中土僧医的事例，从中亦可以看出佛教医药文化的一些具体内容。僧人有的知医，有的行医，其事迹稍作排列如下：

山僧惠通/静智道人：

《备急千金要方》中记载主治万病的芫花散，是隋朝初年李孝隆得自定州山僧惠通的秘传，而孙思邈是从静智道人处获得的[58]。

昙闰法师：

《大唐西域求法高僧传》卷上，"昙闰法师，洛阳人也。善咒术，学玄理。探律典，玩医明。善容仪，极详审。杖锡江表，振物为怀"[59]。

僧神悟/溪光律师：

《宋高僧传》"唐润州石圮山神悟传"："开元中诣溪光律师，请耆域之方，执门人之礼。"[60]神悟曾经向溪光律师学习过耆域的医方，耆域是耆婆的异译，梵文原名为Jīvaka，据《四分律》等记载，他是佛陀同时代的名医，也是中印古代医学文化交流史上一位有影响的重要人物。"耆域之方"在此应该代指来自印度的医学知识。

僧一行：

《普济方》卷二六五中记录了"一行禅师秘丹"，可见僧一行不仅是著名的天文学家[61]，而且在医学上也有造诣。

净眼僧：

《云仙散录》"煮乌头"条："《僧园逸录》曰：传法寺净眼僧能用药煮乌头施人，治百疾皆验。又以秽迹咒治疮破、铁城偈除鬼祟，发无不捷。"[62]又，《云仙杂记》卷七亦引录此事。

僧智广：

《宋高僧傳》卷二七《唐雅州开元寺智广传》：智广"化行洪雅，特显奇踪。凡百病者造之，则以片竹为杖，指其痛端，或一扑之，无不立愈。至有癃者则起，跛者则奔，其他小疾，何足言哉。乾宁初，王氏始定成都，雅郡守罗(亡名)罢任，携广来谒。蜀主王氏素知奇术，唯呼为圣师焉。……翌日，病者填噎其门，日收所施二十万至三十万钱。……其后益加神验，或遇病者，一掴一叱皆起。或令烧纸缗，撒散饮食。或遇其痛恼者，捩纸蘸水，贴之亦差"[63]。

晚唐时期，敦煌的医学是以寺院医学为主体的，其时有四位医僧，即翟法荣、索崇恩、索法律、索智岳[64]。

从上述的事例来看，唐代法师精通的医术是多方面的，有秘丹、针灸、奇术、药术、咒术等，有的法师还在中外医学交流史上留下了重要的一笔。

三、佛教医事与上层社会之交涉

东晋道安法师曾有"不依国主，则法事难立"之名言，深刻指出了佛教与政府的依存关系。唐代佛教概莫能外。唐代皇族虽托名老子(李耳)一系，对道教采取优容的态度，但是佛教与王室及士大夫贵族之间的联系，也是多方位的。其中，医药亦在僧俗的往来活动中起到一定的作用，



有时甚至可以说，疾病与治疗成了密切联结僧界与政界要人的一座比较“方便”的桥梁。

《宋高僧传》卷二四《唐上都青龙寺法朗传》载：

> 〔释法朗〕诵《观音明咒》，神效屡彰。京阙观光，人皆知重。龙朔二年（662），城阳公主有疾沉笃，尚药供治，无所不至。……既疾绵困，有告言朗能持秘咒，理病多瘳。及召朗至，设坛持诵，信宿而安，赏赉丰渥。其钱帛珍宝，朗回为对面施。公主奏请改寺额曰观音寺，以居之[65]。

释法朗是用秘咒治疗的，城阳公主为他奏改寺名使居之，无疑扩大了法朗的社会影响力，自然也可能深化他们（法朗与城阳公主的一定社会圈子之间）的关系。而且他有机会获得丰厚的“钱帛珍宝”赏赐，这也暗示了在佛教医事的背后，往往含有一定的经济成分。上引僧智广的事例中，他与郡守、蜀主等统治阶层来往，而他的治病收入数额相当大（“日收所施二十万至三十万钱”），正好印证了这一点。

《宋高僧传》卷一八《唐泗州普光王寺僧伽传》记载，释僧伽是何国比丘，“昔在长安，驸马都尉武攸暨有疾。伽以澡罐水噀之而愈，声振天邑。”这种暴得大名的局面，对他的弘法事业大有助益。“后有疾者告之，或以柳枝拂者，或令洗石师子而瘳，或掷水瓶，或令谢过。验非虚设，功不唐捐”[66]。从释僧伽的方法来看，他采用的多是一种暗示性的心理疗法。他所治疗的对象不只是皇家贵族，当包括一般民众在内。

在石刻史料中，有一则详细叙述了一位禅师如何与宫廷产生联系的过程。《大唐荷恩寺故大德法律禅师塔铭》：

> 至天宝中，采药崆峒。遇逢天使，道与时会，名称上闻，征入京师，住宝台寺。加以悬鉴来事，见重时君，得大总持，固能摄护。外假药妙，内实知人。……至德中，为肃宗皇帝设斋，庆云晨见。……谥曰法津（律）禅师，仍配荷恩寺。未踰岁时，代宗皇帝以万方为心，忧劳兴疾。梦寐之际，遂见吾师奉献神膏。未踰翌日，厥疾乃瘳。遂赐院额号医王寺。令将军段公等就寺为师设千僧会[67]。

法律禅师“采药崆峒，遇逢天使”的行为，实际上是深有玄机的。深山采药与终南隐逸，分别是佛教与儒士所企盼的捷径，两者有殊途同归的性质。深山采药[68]使禅师有了仙气般的神秘色彩，正符合朝中人士的胃口。而这位不知名的天使让他能够“名称上闻，征入京师”，也有其内在的动机。法律禅师能够“外假药妙，内实知人”，倾倒三朝皇帝，可见本事之大。尤其是梦献神膏，获得“医王寺”的院额名号与“千僧会”的纪念，可谓哀荣至极。对代宗而言，能在梦中获得佛门襄助，也向世人表明自己是有极好的功德果报的。与此相似，宣称获得观音菩萨之类梦授神方的事情，民间并不鲜见。一是神化药方，更是美化自己。然而，此则塔铭中没有具体描述法律禅师的医术内容。

朝廷的要员们有时为了取媚皇家，而推荐僧道去担当治疗工作。唐代皇帝不少有求仙的心态与行为，迷信婆罗门“长年药”或者道家长生不老之金丹的神奇作用，所以比较易于接受医术高明的僧道。进入朝廷为皇家服务的僧道们，往往因医事活动以及政局之变化而致福或者延祸。比较典型的一例就是僧人大通的经历。《旧唐书》卷一六《穆宗本纪》载，元和十五年（820）正月丙午，穆宗即帝位后就下诏，“诏曰：山人柳泌轻怀左道，上惑先朝，固求牧人，贵欲疑众，自知虚诞，仍更遁逃。僧大通医方不精，药术皆妄，既延祸衅，俱是奸邪，邦国固有常刑，人神所宜共弃，付京兆府决杖处死，金吾将军李道古贬循州司马。宪宗末年，锐于服饵，皇甫镈与李道古荐术人柳泌、僧大通待诏翰林。泌于台州为上炼神丹，上服之，日加躁渴，遽弃万国”[69]。皇帝一登位即杀与医药相关的僧道二人，在历史上亦是少见的。宪宗渴望长生，诏求天下术士。皇甫镈与金吾将军李道古趁此机会，共同推荐柳泌和大通二人。柳泌曾经到天台山合长生药，宪宗令其权知台州刺史并赐金紫。据《新唐书》卷九二《皇甫镈传》：“大通自言百五十岁。”这种吹嘘长寿的做法，一时颇具迷惑作用，但最终成为政治的牺牲品。《旧唐书》卷一二一《裴潾传》记载了穆宗的可笑之处：“穆



宗虽诛柳泌，既而自惑，左右近习，稍稍复进方上。”五代时地方官员偶尔也为宫廷提供僧医。后唐长兴四年(933)七月，“初帝(明宗)不豫，前淄州刺史刘遂清荐泰山僧一人，云善医，及召见，乃庸僧耳。问方药，僧曰‘不工医’”[70]。这位不会医术的僧人，无疑只是官员献媚的一枚棋子。

能够凭医术治好皇室人员疾病的僧人，有时不论其宗教背景如何，都有可能获得优厚的待遇。《旧唐书》卷九五《让皇帝宪传》略云：

〔开元〕二十八年(740)冬，宪寝疾，上令中使送医及珍膳，相望于路。僧崇一疗宪稍瘳，上大悦，特赐绯袍鱼袋，以赏异崇一[71]。

崇一虽是一名景教僧，但受赐绯袍鱼袋，身份地位必有改善[72]。当然，僧人的医术能有一时之功，但并不能保住病人一世。因此，他们的祸福便随着宫廷病人的疾病变化而变化。《旧五代史》卷二四《段深传》记载：“时太祖抱疾久之，其溲甚浊，僧晓微侍药有征，赐紫衣师号，锡赉甚厚。顷之疾发，晓微剥色服，去师号。”可见，治疗是一件极具功利性的事情，僧晓微的升降命运就只能与太祖(朱温)的疾病而息息相关了。此时，医术已成了一把双刃剑，正所谓“成也萧何，败也萧何”也。

在石刻史料中，记载了佛教医僧与士大夫之间的关系，一则珍贵的材料是《唐故大德思谷禅师墓志铭》：

师讳□□，字思谷，□竺(俗)姓宋氏，洛阳人也。年□□岁，离尘出家，□□妙□大师□发于西华禅院。师□髫年聪慧，□锋敏□，□求度腊，十有五岁。□□师祖宁一公，复住锡于千祥兰若。宁一公好诵儒书，诗律书法兼严整，尤善医活人。圆寂之后，师述其懿行，载在邑乘，以彰其德。师之孝义也。师甫入寺，佛殿□露，禅房倾圮。师立志修葺，贫无资用，随缘自度，历尽艰辛，陆续募化，重加修营。建钟鼓殿三楹，□房十余楹。前后佛殿，金碧一新，皆师之力也。尝训徒曰：既入空门，须求上乘。如《金刚经》云：一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。若能从此会悟，何患不脱尘累。师终日持经，以养性根，兼工吟咏，善书画，精通医道，故声名遐迩，当时士大夫莫不仰慕。即如林文忠公□□师楹联云：“采药活人心是佛，

对花临贴笔如神。”梦韶李太尊赠师□“婆心国手”之称。淳甫马明府赠师堂额以“旃檀橘茂”。畲香居士赠师以“药师”，阖邑绅民赠师屏幛，师之硕德备载焉。非德洽人，安能推重如是耶！所谓不求名而名自归者，师有之矣。师于高宗辛丑年七月二十四日戌时诞生，以玄宗二年三月廿二日寅时入灭，世寿七十二岁。今欲窀穸就于福先寺之东，卜地一区，以建塔焉。复为铭曰：

维师灵秀，智慧渊元。《金刚般若》，默契夙缘。慈心妙术，普济人天。缅水睹影，淑彼前贤。俭勤自奉，六十余年。禅林修整，金碧焕然。三心既了，四相莫牵。慧灯遍照，性月常圆。爰同斯石，千古永传。

□廉□人发愚弟言文顿首拜书

嵩山太宁沙门了□篆盖

大唐三年岁在癸丑正月二十□日

徒海宴、海润、海珠、徒孙□泉、□明、湛□，

徒曾孙寂□、寂照、寂□刊石[73]。

墓志中记载思谷禅师的生卒年有误，“高宗辛丑年”应为“太宗辛丑年”，即贞观十五年（641），至玄宗二年（即先天二年，713）刚好合“世寿七十二岁”之数。西华禅院的具体位置待考，不过从下文“福先寺之东”来看，该寺院可能在洛阳城内或者郊县。宁一公是一个儒士色彩很浓的出家人，因为他“好诵儒书，诗律书法兼严整”，由此可以想见他与当时的地方知识界人士的交往情形。他“尤善医活人”，说明其医术上的成就是最大的。思谷禅师所学医术，无疑得自于师祖宁一公，这说明在唐代某些寺院的教育中，医方明的教育是其中的一个分支。但是，寺院医术的传承是只传给本派或者本寺院的僧人，还是也传给其他派系的僧众或者世俗人士，具体情况并不清楚[74]，思谷禅师不仅学来了医术，也学得了诗赋与书法的本领，才会声名遐迩，以至当时士大夫莫不仰慕。从林文忠公、梦韶李太尊、淳甫马明府、畲香居士以及阖邑绅民所赠的对联、屏幛等器物来看，思



谷禅师与当地知识界和民众的交往是很频繁的，而且在他们的心目中具有相当高的地位。不过，医术书法等还是属于工具性的技艺范畴，而起决定作用的是思谷禅师的“硕德”，所以“非德洽人，安能推重如是耶”！他的“硕德”对己表现为持经觉悟、修养性根，对人则表现为具有采药活人的佛心。

患病的士大夫在受到医僧的疗治后，再加上其他因缘的作用，在思想上就有可能产生对佛法的亲近感。《宋高僧传》卷六《唐彭州丹景山知玄传》，提到唐代著名的诗人李商隐：

> 一代文宗，时无伦辈，常从事河东柳公梓潼幕，久慕玄之道学，后以弟子礼事玄，时居永崇里，玄居兴善寺。义山苦眼疾，虑婴昏瞽，遥望禅宫，冥祷乞愿。玄明旦寄《天眼偈》三章，读终疾愈。迨乎义山卧病，语僧录僧彻曰：“某志愿削染为玄弟子，临终寄书偈决别”云[75]。

知玄并没有直接施行医术，仅仅寄《天眼偈》三章，就产生了如此的“功效”。可见，疗病使僧众与士大夫之间能产生一种特殊的亲和力。林富士曾分析过早期道士中的疾病与“修道”的关系[76]，可以说，唐代佛教徒中也有类似的“疾病与出家”的情形。

四、佛教医事的民间社会关怀

佛教寺院生活终究是社会生活的一部分，脱离不了与社会的瓜葛。在寺院生活世俗化的漫长进程中，有两个方面始终是互相依赖的，其一，寺院为民间社会做一些公益事业；其二，寺院成为民间社会进行社会活动的公共空间[77]。世俗人士不仅可以在寺院做法事，从事修行、娱乐、文艺、买卖、习学等活动，甚至有朝廷要员平时也把家安置在寺院之中。《资治通鉴》卷二一一载，“姚崇无居第，寓居罔极寺，以病痁谒告，……每有大事，上常令乾曜就寺问崇。”姚崇寓居寺院期间患了间隔性的疟疾，非止一日，虽然有家人服侍，但寺僧也不会袖手旁观吧。长安市民常去佛寺祈求平安。以新昌坊的青龙寺为例，该寺不止是坊外的人来造访，坊内的居民也到这里祈福治病[78]。

全汉升《中古佛教寺院的慈善事业》一文对中古时期的寺院从事的种种慈善事业早已有所揭示[79]。唐代佛教徒对社会公益事业比较投入，对民众的救济活动时有发生。比如《大唐福田寺故大德法师常俨置粥院记》记载：常俨自贞元六年（790）出家之后，"施寺内别置粥堂，施众僧及往来道俗，凡历廿九载，无一日而阙焉。又会僧□□藏经，历十三载。与常住造立铺店，并收质钱舍屋计出缗镪，过十万余资，咸舍所用"[80]。

在这些社会公益事业中，施药治病是佛教徒表现其民间社会关怀的重要一环。既有僧人为民众施药治病，也有士大夫出资通过僧人作为中介来实施的。不论僧俗，从事福田布施是有功德的[81]。对唐代佛教的社会福利事业，学者们已有很深入的讨论，其中着重论及了悲田养病坊的设置与佛教的关系[82]。道宣《续高僧传》卷一八中的释道舜、卷二五中的释智严、卷二八中的释道积等，他们与传染性很强、世人畏之如虎的疠疾者（麻风病人）共住，对之进行精心护理，表现出慈悲的菩萨心。因此，其事迹被民间传为美谈。

除悲田养病坊之外，唐代佛教医事所体现的民间社会关怀，还可以粗略地分为以下几个方面。

1. 临终关怀

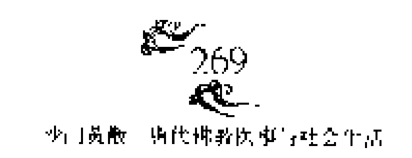
唐代寺院所承担的社会关怀，表现之一就是对生命晚期生活于寺院的世俗人士进行临终关怀。普通寺院中设有"瞻病僧"，是很正常的事情。"瞻病僧"自然要肩负起对患病僧众的护理工作；而一旦本寺院中有罹病的"白衣"，他们当然也不能推脱相应的护理之责。我们发现一批唐代宫女的墓志，提到了她们卒于患坊的情况。

《亡宫人七品墓志铭》：

春秋卅九，以大唐显庆五年（660）某月某日，卒于患坊[83]。

《大唐故亡宫墓志铭》：

以仪凤三年（678）三月九日，卒于患宫坊[84]。



《大唐亡宫六品墓志》：

以文明元年(684)五月十九日，卒于东都患坊[85]。

《亡宫八品墓志》：

春秋卅，以文明元年(684)七月十三日卒于东都患坊[86]。

《八品亡宫年卅墓志铭》：

开元十有四年(726)夏五月有四日疾革，有命出居于患坊，厥某日，奄忽而逝[87]。

这五方墓志提到了患坊、患宫坊、东都患坊三个名称。在另几块宫女的墓志中，还提到了"坊所"[88]，笔者认为"患宫坊"即宫人患坊，"坊所"有可能指的也就是"患坊"。患坊应该是在长安城，而东都患坊显然是在洛阳城。"有命出居"反映出患坊不会设在宫内，可能是在城中某个坊内或者是被朝廷认定为官寺的某些大寺院中。"疾革"则透露出有些地位低下的患病宫女在病情严重时，被迫迁出内宫的悲惨遭遇。虽然这些墓志中并没有提到患坊与僧人有什么直接的关系，但我们仍然倾向认为，患坊与病坊可能是同一个概念。从悲田养病坊由僧人管理的情况来推断，患坊也可能有些是由僧人进行日常管理的，负责患坊的女尼要为临终的宫女们尽自己的关怀责任。唐制："宫人患坊有药库，监门莅出给；医师、医监、医正番别一人莅坊。"[89]则说明政府的医官负责患坊的医疗工作，而"宫人患坊"只是宫廷的一个专属机构，不对一般的民众开放。从墓主的卒年来看，患坊最起码存在于显庆五年(660)至开元十四年(726)之间。据《通典》卷二一四载，开元二十二年(734)玄宗则规定京师的乞丐将由寺院的"病坊"收养，并由政府提供财政支持。另外，从北朝开始，就有将宫人送入皇家寺院为尼的做法，她们日后自然是卒于寺院。有好几方德业寺的宫人墓志，就反映了她们的后事情况[90]。另《大唐故亡宫七品志文》注明该宫人乃"咸亨元年三月廿五日，卒于寺所"[91]。

一般的民众甚至显贵寝疾于地方或者两都的寺院中，在唐代也是常见的现象。墓志所揭示的情况如下：

《大唐故银青光禄大夫湖州刺史朱公(崇庆)墓志铭》：

岂期彼苍不吊，妖鵩延灾，寝疾弥留，药祷无降。以开元十三年(725)八月三日，薨于汴州龙兴寺之净宇，享年六十有六[92]。

《唐故太子洗马韦公(璥)墓志铭》：

韦公丧亡，年未廿，誓志难夺，守养遗孤。撤去鲜华，归依释氏。长诵《金刚般若》，兼持《维摩》《法华》。与善无征，降年不永。春秋卅七，以开元十八载(730)十一月廿日，婴疾终于陆浑县勤戒寺之西院[93]。

《唐故朝议郎行郴州义章县尉上柱国张府君(守珍)墓志铭》：

春秋卌有七，开元廿七年(739)岁次己卯七月辛卯朔十日庚子，遘疾终于广州南海县安定里大云寺[94]。

《唐故开府仪同三司兼内侍监赠扬州大都督陪葬泰陵高公(力士)神道碑》：

□□制命，追赴上都。闻二圣升遐，绝浆七日。毁不能哭，衔哀而绝，终于朗州龙兴寺。享年七十有□[95]。

《唐濮州临濮县尉窦公(叔华)故夫人崔氏(缊)墓志铭》：

夫人连丁二尊忧，泣血终丧，免而犹瘠；又丧二子，积忧伤神。加之以疠气薄而为疾疢，医药不之能救。以宝应二年(763)四月三日，终于洪州妙脱寺之尼舍，春秋卌有九[96]。

《辛云京妻李氏墓志》：

以大历三年(768)闰六月十五日寝疾于太原顺天寺，因归寂灭，时年五十八[97]。

《唐故河南府河南县主簿崔公(程)墓志铭》：

贞元十四年(798)秋九月辛酉，河南府河南县主簿崔公卒于东都福先之佛寺[98]。

《唐前卫尉卿赐紫金鱼袋张公(滂)夫人太原郡君郭氏(仪)墓志铭》：

属地多温湿，疾深膏肓。土无医和，宅有妖怪。谶言其度，得□□□。以贞元十四年十一月廿六日，遘疾薨于汀州开元寺别院，享



年卅□[99]。

《唐故朝散大夫赐绯鱼袋守同州长史京兆韦公夫人乐安县君孙氏（婉）墓志铭》：

至元和三年（808），孤孙泰等遭家不造，斩焉在缞绖之中。夫人昼夜衔哀，才逾半岁，以明年六月十二日，遘疾终于台州龙兴佛寺，享龄五十七[100]。

《唐故朝散大夫临晋县令上柱国李府君（鼎）墓志铭》：

宝历二年（826）正月一日，寝疾终于临晋县通达之精舍[101]。

《唐前扬州海陵县令刘尚宾夫人范阳卢氏志铭》：

夫人奉教空门，信崇释理，虔诚经像，悲此幻影。岂是先知其寿不永，享年卅五，大和五年（831）五月廿二日，殁于泗州开元寺[102]。

《大唐亡妻天水秦氏夫人（瓌）墓志铭》：

生子女二人：长曰七娘，次曰逾月。洎会昌三年（843）八月廿三日，遘疾终于虢州开元寺，享年廿有七[103]。

这些墓志主要提到了下列寺院：汴州龙兴寺、陆浑县勤戒寺、广州南海大云寺、朗州龙兴寺、洪州妙脱寺尼舍、太原顺天寺、东都福先寺、汀州开元寺、台州龙兴寺、临晋通达精舍、泗州开元寺、虢州开元寺等。在这些寺院当中，既有东都的福先寺，也有地方性的大寺院（如龙兴寺、开元寺），还有规模较小的精舍；从地域而言，虽多为北方的寺院，但也不乏南方的寺院（广州南海大云寺）。这些都说明唐代的寺院为社会承担了一定的临终关怀的职能。在这些逝者当中，有男也有女；有春风得意者，也有境遇悲惨者；有不信佛法的人士，也有“奉教空门，信崇释理，虔诚经像，悲此幻影”、“归依释氏。长诵《金刚般若》，兼持《维摩》《法华》”的女信徒。这些说明寺院接纳的广泛性，并不着眼于对象的身份与地位，体现出众生平等、慈悲共度的佛教精神。不过，墓志中并没有具体说清楚这些人是怎样卒于寺院的，他们是在寺院中长住老死的，还是患病之后或者临终之前才进入寺院的呢？不论情况如何，他们既然卒于寺院，就肯定要受到僧尼对之施行的临终关怀，这也是能体现佛教特色的医事活动的一个方面。单

就开元寺而言，葛兆光曾经指出，唐代各地所建的开元寺，其重要职责之一就是在皇室的忌日或寿辰为之行道设斋，同时也在世俗社会需要除厄解困的时候，替人们举行仪式，使之在精神上得到安慰[104]。而重病在身正是最需要帮助和安慰的时候，上述墓志中的那些人来到寺院其目的也在于此，还有一个目的则是试图在寺院中悔罪，凭僧众的超度而解脱得福。众多的患者虽不来寺院，但常请僧尼去家中做法事，目的也多在于祛病求福。患者自己或者家人为治病而延请僧尼，反过来也是民间力量对佛教事业的一个推动作用。

接受死者临时殡葬在寺庙，是寺院承担的另一项社会责任。由于死者是卒于寺外，所以此行为与佛教医事关系不大，墓志中也提到了这种现象[105]，此处就略而不论了。

2. 圣水疗疾

当时吹嘘得神乎其神的圣水，最多不过就是矿泉水了，它的疗效也不是一点也没有，最大的还是服用者的心理作用。因此，往往有品行不端的僧人抓住民众将信将疑的心理，吹嘘所谓的圣水，其目的在于暴敛财富，可以说是一种负面现象。但也有正派的僧众只是出于为民众疗疾的目的而使用之。不管对圣水的使用正确与否，都是佛教医事与民间社会产生联系的一种手段。

僧人用圣水疗疾的做法，并非始于唐代。《魏书·清河王传》载："时有沙门惠怜者，自云咒水饮人，能差诸病。病人就之者，日有千数。灵太后诏给衣食，事力优重，使于城西之南，治疗百姓病。"[106]惠怜所用的水是加了咒语之力的水，与大自然的圣水还不一样，但用于治疗百姓疾病的做法并无二致。

韦述《两京新记》卷三中留下了几处有关长安城内醴泉的记载。圆仁《入唐求法巡礼行记》卷二记载了山东长山县（今属淄博市）醴泉寺的醴泉井："堂西谷边有醴泉井，向前泉涌，香气甘味，有吃之者除病增寿。尔



来名为醴泉寺。"[107]这里的井水就有除病增寿的功能,"吃之者"当中无疑多为当地的民众。

在唐代诡言圣水可愈疾,套用当今的时髦语言来说就是"最具市场经济头脑,进行品牌开发"的人物是亳州浮屠。《旧唐书》卷一七四《李德裕传》记载:

> 宝历二年(826),亳州言出圣水,饮之者愈疾。德裕奏曰:"臣访闻此水,本因妖僧诳惑,狡计丐钱。数月已来,江南之人,奔走塞路。每三二十家,都雇一人取水。拟取之时,疾者断食荤血,既饮之后,又二七日蔬飧,危疾之人,俟之愈病。其水斗价三贯,而取者益之他水,沿路转以市人,老疾饮之,多至危笃。昨点两浙、福建百姓渡江者,日三五十人。"[108]

亳州浮屠利用民众之轻信,"狡计丐钱",生意之兴隆当时无双。不过,要求病人"断食荤血"、"二七日蔬飧"等措施,乍看起来有些符合医理,但是患病病情各异,其疗效就几乎为零了。众人"益之他水,沿路转以市人",可见此圣水的轰动效应了。

3. 咒术祈祷

印度佛教医学的特点之一是临床治疗的巫术性,咒语的使用比较普遍。从它的发展历程来看,早期吠陀的这种医巫不分的特色,在大量的密教陀罗尼经典中,发展到了一个新的高峰。与原始佛教医学相比,它对疾病的认识进一步加深,治疗方法增多,咒语的使用分量也极大地加重了。密教所用的医用咒语按其组成,分为单用或与药物合用两类。

即使是传到中国之后,佛教医学的巫术性色彩也没有消失,而得到了保存和发展。魏晋时期外来的胡僧会咒术者不少,佛家诵咒的方法也很流行。隋唐时期,朝廷所设医官系统中的"咒禁博士"就得到了佛教所提供的技术资源[109]。可见佛教咒术对隋唐行政法中的医疾令部分的施行产生了一些影响。严耀中《汉传密教》一书中亦揭示了唐代的密教咒术之运用情况[110]。

在皇家与上流人士的疗病之时,就常有僧尼祈祷施咒。上文提到不

空以《大随求真言》为唐肃宗祛病而被“愈加殊礼”之事，就是一个明显的例子。P.3038v《慈恩寺和尚为公主表忏除患文》就是和尚为公主患病而祈福的一次行动记录。

就佛教咒术对下层百姓的影响而言，《全唐文》卷九六六载太和四年(830)祠部《请申禁僧尼奏》，其中指责有些僧尼的不轨行为，就有“夜结戒坛，书符禁咒，阴阳术数，占相吉凶，妄陈祸福”等语。可见，成为一大罪状的禁咒是僧尼联系民众的手段之一。《宋高僧传》卷三〇《元表传》附《全清传》，记载全清用《密藏》禁咒法，为患邪气的王家之妇治疗，使其病差[11]。唐临《冥报记》卷上记：僧彻教一癞病人诵《法华经》，使之康复。唐临曾经患肿，僧彻遣人用禁咒治愈[12]。这些故事反映了佛教咒术在民间医疗中的实际运用。

4．洗浴卫生

陈寅恪在《元白诗笺证稿》中分析《长恨歌》的“春寒赐浴华清池，温泉水滑洗凝脂”一句时指出，温泉之浴其旨在治疗疾病，除寒祛风。温汤为疗疾之用乃是中亚古俗胡风，可从《佛说温室洗浴众僧经》以及敦煌文书得到证明，后来随佛教的传入而影响了我国[13]。佛教四月八日的“浴佛节”对寺院洗浴卫生制度的建立，有促进作用。唐代佛教寺院的格局中往往有“浴室院”的布局。敦煌文书记载在相对缺水的敦煌寺院都有“南院浴室、北院浴室”，这样的设置及其管理僧人的名单。《宋高僧传》卷二十八《智晖传》，智晖就是后唐洛阳中滩浴院的僧人，而且他“采药于山谷，救病于旅僧”，可见浴院中也有习医的高僧。

圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三提到灵仙三藏在大历灵境寺浴室院住过[14]。还记载了国忌之日，长安“城中诸寺有浴”的情况。这是朝廷在唐敬宗逝世的纪念日，为了替他祈求冥福，供应和尚温水洗浴，而施浴乃是一种求福的功德行为[15]。到五代时期有些寺院的洗浴设施不仅自用，而且还对社会民众开放。《大周故金紫光禄大夫检校尚书右仆射左监门卫将



军兼御史大夫上柱国刘公(光赞)墓志铭文》记载:

> 事将复命,殃出不期,于癸丑年孟冬十有二日,因浴暴卒于滑州荷恩禅院浴室,享年六十六。用甲寅年仲冬二十六日,归葬于洛阳县玄象乡南陶里[116]。

癸丑年为后周广顺三年(953)。刘光赞在滑州荷恩禅院浴室洗浴,说明该浴室可能是开放型的。他的暴卒也许有两方面的原因,要么高水温洗浴诱发其脑部或者心脏疾病,比如脑溢血或者心肌梗塞之类的突发性危险疾病;要么该浴室的通风条件不行。对寺院浴室记载更为详尽的是陕西扶风法门寺的《法门寺浴室院碑》,该碑记载法门寺之东南隅有浴室院,规模很大,对僧俗开放,并且在五代宋初时期是由社众管理的[117]。这些开放的浴室可能是要收取一定的费用。甚至到了元代,山东长清县灵岩寺的经营活动中也还包含开浴室一项[118]。笔者在《耆婆的形象演变及其在敦煌吐鲁番地区的影响》(待刊稿)一文中对此有详论,此不赘。

五、民间医疗活动对佛教之互动作用

刘淑芬在《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》一文中,从造像的角度讨论了华北乡村地区的佛教信仰与流布传播情况,并指出,佛教不但深入影响着乡村信徒的日常生活,也及于其价值标准:人们常透过佛教的行事来孝思忠忱,同时,致力弘扬佛教、舍田立寺、从事救济饥寒等社会福利事业的行径,也成为乡村社会重视的美德之一[119]。在医事活动方面,也可以说,一方面佛教徒通过医术等手段对上层与民间施加影响,弘扬佛法;另一方面,民众在患病时为了痊愈而采取的一些行动对佛教事业也起到了促进的作用,使双方的联系趋于紧密,形成双向互动的关系。民众与佛教相关的医疗活动主要有以下几个方面:

1. 造像活动

病患是人生八苦之一,唐代的人们患病后常祈求神灵保佑,病愈后以各种方式答谢神灵。施造佛像(有的是在石窟寺)或者修复废寺等活动

是求庇佑和答谢的重要形式之一。侯旭东在《五、六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》中，就详细探讨了造像活动与北方民间佛教信仰的关系，其中也涉及到由医疗活动所引起的造像[120]。

唐太宗就曾经为了皇后"虚风"而建寺求福。此事在石刻史料中反映如下：

《大唐邺县修定寺传记》：

> 开皇二年(582)十月十五日，下敕修理，度人配住，改名为修定寺，封疆赐给，一同齐日。皇朝武德七年(624)，又被省废。至贞观十年(636)四月敕，为皇后虚风日久，未善痊除，修复废寺，以布福力。天下三百九十二所佛事院宇，并好山水形胜有七塔者，并以旧名置立。相州六所，同时得额。均人配住，名修定寺，故今则因其号也[121]。

因为修复废寺是有功德的，功德回向给患者，可以助其痊愈。这也许是唐太宗此举的真实目的。其中的皇后当指文德皇后长孙氏，因为长孙皇后卒于该年六月，时间上刚好吻合。在她临终前两个月求福，是完全可能的。实际上，就长孙皇后个人来说，两年前她还是一个不愿向佛道求福的人。史载：

> [贞观]八年(634)从幸九成宫，染疾危惙，太子承乾入侍，密启后曰："医药备尽，尊体不瘳，请奏赦囚徒，并度人入道，冀蒙福助。"后曰："生死有命，非人力所加。若修福可延，吾素非为恶，若行善无效，何福可求。赦者国之大事，佛道者示存异方之教耳。非惟政体靡弊，又是上所不为，岂以吾一妇人而乱天下法？"[122]

当时人们的观念中，赦放囚徒和度人入道都可以修福延寿。长孙皇后则认为生死有命，人力无法影响。她不相信"异方之教"能对疾病带来什么积极作用。两年后，修复废寺之举不论是她的思想发生了变化，还是纯粹体现唐太宗意志的行为，能修葺天下近四百所佛寺，客观上都是对佛教事业一时的促进。不论唐太宗在政治上对佛教如何，在亲人重病之时，渴

望亲人康复的心态与一般民众没有什么不同。而长孙皇后的病患就成了这次修复寺院的契机。敦煌文书中也有上层人士因医事而造像的反映。Ch.00207(Stein painting 27)《乾德四年(966)归义军节度使曹元忠夫妇修莫高窟北大像功德记》就明确表示修葺佛像的目的之一在于“社稷康泰,痢疾蠲除”[123]。

单从龙门石窟所保存的题记,就可读出一些供养人希望解除病痛、除灭病恶的急切心愿[124]。其中有纪年的唐代部分题记,按年代顺序排列如下[125]:

1680　王伦妻陈氏造观音像记

□□□□王伦妻陈女婆为□/□□□出家,只为罪业尤重,□/□解脱,母子共作左相观音一/□。□□各起尼僧代身出家,释/□□愿。又小女婆□□患,愿造/□相观音,并造《波若经》一部,功/□□□庆□寨,往愿遍及群/生。证尽果员,为无所得,十月一/日,刊留铭记。

1001　李君政造弥勒像记

永徽三年(652)十二月九/日李君政敬/造弥勒一铺,/愿男德刚病/得早差。

1889　宋菩萨造像记

宋菩萨为亡父宋侈/敬造像一龛,/愿置中摄受,/合家无病,共/同斯福,永徽/五年(654)二月廿九/日。

1891　清信女□造像记

清信女□为过□□/母敬造□龛,愿置中/摄受,合家无病,俱同斯/福,永徽五年(654)二月廿九日。

1555　杨师□造观音像记

显庆六年(661)/四月十七日杨师/□时气得患,□/愿造观音一区。

1199　王合造弥陀像记

王合为妻/患得差,敬/造弥陀像一/龛,总章元年(668)/九月八

日。

2247　弟子孤独为妻造尊像记

总章二年(669)十月/弟子孤独妻魏/早亡身，复失明，作/叹辞……，/敬造尊像一龛，/□龙门以记/，金山盈而存朽/迹。

0603　玄照造观世音菩萨像记

大唐调露二年(680)岁次/庚辰七月十五日，玄/照敬造观世音菩/萨一区，愿救法界苍/生无始罪鄣，今生疾/厄皆得消灭。

0667　万年县张元福造像记

万年县张元福为患得□，/愿□造像一龛，垂拱四年(688)造。

0545　□□甘罗造像记

天授二年(691)一月/一日□□甘/罗为患/造像二躯，/一心供养。

0668　雍州万年县张元福造像记

雍州万年[县]张元福为/身患德(得)差，年造像/一龛，天授二年(691)三月卅日。

1208　孔思义造弥勒像记

大周万岁通天元/年(696)五月廿三日，弟子/孔思义为法界/仓(苍)生及合家眷/属，敬造弥勒尊/像一铺。愿未离苦/者愿令离苦；未得/乐者愿令得乐；病/患者愿得早差；业/道受苦及怨家债主/悉愿布施欢喜，速/得神生净土。不具足者/普愿具足，众生普愿/七代同发菩提，一时作/佛。

1801　弟子崔十四娘造弥陀像记

弟子崔十四/娘为一生多/病，敬造弥陀/佛一龛，法界/众生供斯福，/长安二年(702)五/月十五日造。

2561　辛六娘造菩萨像记

神龙二/年(706)三月/八日，弟/子辛六/娘为兄□及□/病在床/



枕，敬造/菩萨两/区，□□/苦□□/□□

2817 □从造像记

……/侯为患/橡损，庄严/此像，合家/供养，开元十/六年（728）二月廿六/日记。

上引龙门石窟的这些供养人，有的为自身疾病（张元福在三年之内曾两次造像）、有的是为正在患病的亲人造像，还有的虽是为已故亲人，但其目的之一在于祈求合家无病。题记中所见的病名有：患风和时气病，其余不明。从供养人的姓名来看，王伦妻陈氏、崔十二娘、清信女、辛六娘等都是女性，这说明当家庭成员面临疾病威胁的时候，一部分妇女出面为他们承担了寻求保护的社会性工作。为解除病患所造的像提到的主要是阿弥陀佛、观世音菩萨、弥勒，或者只说造菩萨，而不提名目。除了造像之外，《王伦妻陈氏造观音像记》中还提到了"造《波若经》一部"，应该说在当时的人们心中，造经也会对医疗产生功德效应。在墓志中也提到了民间造像之事，比如《大唐故任处士（道）墓志铭》、《唐故处士许君（国）墓志铭》等墓志，但没有提到与疗疾有直接的关系。

2. 饭僧祈祷

为了替正在患病的亲人祈福，让其摆脱病魔的控制，人们常常会利用做佛事来达到这一目的，长安市民常去佛寺祈求平安。在面对疾病时，唐代宫廷尽管有御医上药，但仍然会有相信佛事能产生疗病功能的想法，并付诸行动[28]，在这种心情上与民间无异。《新唐书》卷一二六《张仲方传》云："始高祖仕隋时，太宗方幼而病，为刻玉像于荥阳佛祠以祈年"。这是在佛祠中刻像，以求对患病孩子的保护[29]。之所以刻玉像，是因为从古以来人们就相信玉能避邪。《新唐书》卷七七《肃宗废后庶人张氏传》云："帝不豫，后自箴血写佛书以示诚。"刺血写经可谓是表达虔诚之心的极端之举，其目的还是为了患病的肃宗。《旧唐书》卷十六《穆宗本纪》中记载，大历二年（767）十二月"己未，两军容内司公主戚属之家，并以上（穆宗）疾瘳平，诸寺为僧斋"。到五代时，宫廷仍有这些做法。五代梁"太祖尝疾，昭仪与尼数十人昼夜为佛法，未尝少懈，太祖以为爱己，尤宠之。

开平二年，度为尼，居宋州佛寺"[128]。

又，《闽王夫人故燕国明惠夫人彭城刘氏（华）墓志》云：

> 夫人寝疾之辰，闽王搜访良医，煎调至药，或清宵辍寝，或白昼停食，仍闻服食之时，更切吞尝之劝。其次莲宫杏观，鱼梵洪钟，焚修之会联翩，课诵之声响亮。况复荡狴牢而释囚系，宽赋敛而贷逋悬，盖以救疗之所殷勤，祈祷之所臻至。……而又散以缣缯，分于乳药，迩夫人未亡前弘愿，度夫人已亡后真僧[129]。

从墓主的卒年长兴元年（930）来判断，这是后唐闽王（鏻）在夫人患病之时，利用了多种医疗资源，使佛道两教都加入到祈祷的行列；在夫人身故之后，又散缣缯、分乳药、度真僧，无疑扩展了佛教的影响。敦煌文书P.2974《宰相患病开道场文》亦反映了寺观与上层人士疾病的互动关系。

在患疾时，民间除自行祈祷之外，直接请僧尼上门祈祷，"饭僧荐神"也是唐代常见的现象之一[130]。

《瀛州文安县令王府君周故夫人薛氏墓志铭》：

> 肃事于舅姑，致美于宗庙。君姑薛氏，即夫人之从姑也。尝不豫甚，医药莫能瘳。夫人亲洁至诚，深祈景佑，七日七夜诵《妙法莲花经》，君姑所苦，应时康复。中外支胤，远近宗亲，咸以为至孝冥感，大悲降福[131]。

《大唐故毛处士夫人贾氏（三胜）墓志铭》：

> 遂乃摈绝尘俗，虔归净土。最凡写大乘经五百余卷，造金、铜及素像一千余躯。菜食长斋，礼忏忘倦。而箧蛇遄骇，藤鼠易危。诸佛来迎，忽睹白莲之应；高梯已至，更闻青建之谈。以景云二年（711）闰六月九日，终于洛阳立行里之私第，春秋七十有四。夫人临终，设斋筵诸大德三日，行道并放家僮四人[132]。

《唐开府仪同三司试太常卿秦公夫人平昌孟氏墓志》：

> 贞元六年（790）终于万年县。有子曰崙，自夫人染疾之日，终谢



世之辰，斋尝药而后进，累月而忘寝。求诸佛神，以身请命。孝乎惟孝，曾闵之道夫足同也[133]。

其子的孝道要通过"求诸佛神"才能产生作用[134]。

《前大理评事薛元常妻弘农杨氏墓志铭》：

□积劳□□□□□是□疾医术百端，释教敬恭，希冀保护□□□□之□，遂有殃祸之凶[135]。

《唐故清河张氏夫人墓志铭》：

洎乾符四年（877）二月寝疾，饮食失节，动静多艰。公忧轸刃心，征诸良药。而又广祈方士，朗设佛像，焚燎香火，不缺昼夜，饭僧荐神，而不有应，至三月六日，奄谢于永昌里之私第[136]。

这是一组妇女墓志。有的妇女信仰佛法，她们本人或者亲属参与了写经、造像、诵《妙法莲花经》等法事活动。唐代妇女的信仰以及对日常生活的影响，已有一些学者做过探讨，此不赘述。

此外，在隋唐求子时，求神拜佛也是途径之一。丹波康赖辑录的《医心方》中引《耆婆方》一条："常以四月八日、二月八日，奉佛香花，令人多子多孙无病。"就将求子与求无病联系在一起。

3．舍财散施与医药供养

上文提到《唐故洪州武宁县令于君夫人陇西李氏墓铭》，将自己治病的医药全部施舍给寺院，就是其功德思想的表现。关于唐初佛教徒的功德观念，王邦维先生在《供养与回向：唐初佛教徒的功德观念》一文中已详论之[137]。正由于供养佛法僧三宝有功德回向，民众在病患时便多有散财供养僧团之举措。

《大唐故大内皇城判官右卫率大明长史弘农郡杨公（忠）始平郡冯夫人墓志铭》：

〔杨忠〕考秩既满，卧疾斯起。舍财散施，专心大乘，生存积善，临终道场。春秋六十四，天宝元载（742）夏六月六日卒于崇化里[138]。

又，《唐河南府河南县尉李公（琯）别室张氏（留客）墓志铭》：

斯人独栖心释氏，……初，厥疾渐笃，乃自取衣装首饰等，施以

写经铸佛，一无留者[139]。

佛教医学对上层以及民众的疗病能产生作用，而上层以及民众也会在医药上给予回报。当僧众患病时，会有世俗医生给他们治疗。甄立言是初唐的一位名医。《旧唐书》卷一九一《方伎传》记载，比丘尼明律患虫疾时，甄立言治好了她的病。遇上一些特别有身分、地位不凡的高僧大德患病，朝廷还会直接派医官来治疗，即石刻中所说的"御医登门"。

玄奘法师赴天竺取经，而成初唐最负盛名之高僧，其日常病患自然受到皇室之密切关注。《大慈恩寺三藏法师传》卷九载：显庆元年(656)夏，玄奘法师寝疾，"道俗忧惧，中书闻奏，敕遣供奉上医尚药奉御蒋孝璋、针医上官琮专看，所须药皆令内送。北门使者日有数般，遣伺气候，递报消息。乃至眠寝处所，皆遣内局上手安置。……孝璋等给侍医药，昼夜不离，经五日方损，内外情安"[140]。又，显庆二年(657)冬，玄奘法师积气成疾，"即遣供奉内医吕弘哲宣敕慰问法师"。对此次治疗，玄奘进表回谢，云："乃有尚药司医张德志为针疗，因渐瘳降，得存首领。"[141]又，该书卷十载：麟德元年(664)二月七日，玄奘法师临终前大病，高宗"敕中御府宜遣医人将药往看。所司即差供奉医人张德志、程桃捧将药急赴。比至，法师已终，医药不及"[142]。

石刻材料中的反映有《大唐荷恩寺故大德敕谥号法律禅师(常一)墓志铭》：

> 不然，岂寝疾之时，御医登门；谢世之日，□□徹(撤)膳[143]。

高级的道士有时候也能享受"御医登门"这种待遇。《唐大明宫玉晨观故上清大洞三景弟子东岳青帝真人田法师(元素)玄室铭》云：

> 夏五月，忽染微疾。天医御药，道路相望。[太]后亲问，给侍医药等物焉[144]。

这是宫廷与道教徒的医事活动，亦体现了宫廷对他们的关怀。

在平时，民众也会给僧人施药。《景德传灯录》卷十一记载，隋唐之际



的益州法真禅师在假装患病时，“时众僧竞送药以至，俗上闻之亦多送药”[145]。僧人送药，也证实了僧团之中医药的真实存在。俗人送药就是对僧人的回报。《神僧传》卷五记载，武德年间的惠主法师为陵阳公说法，后者以“沈香十斤、细绫十段”相赠。《蜀中广记》引此故事时，“沈香十斤”作“沉香十片”。不管是“十斤”还是“十片”，沉香在当时确是很贵重的药物。敦煌民众向寺院施舍各种药材的记录也较多[146]。而僧人接受所送之药，也是符合戒律规定的[147]。

此外，由于民众的疾病要求祈福，而导致佛教文艺事业的发展。比如前文所提到的刻经与抄经，特别是较多保存在敦煌藏经洞中的《患文》、《难月文》、《社斋文》、《发愿文》[148]，均与佛教医事有或多或少的关系。它们的大量出现可以说使佛教俗文学繁盛起来。

六、佛教医事与佛教戒律及其现实政制的冲突

唐代佛教医事与民间社会的互动，对佛教事业的世俗化无疑有促进作用。但是，就僧伽内部而言，积极从事医疗活动并没有得到僧团主流的一致认同，而在社会外部也与世俗政制发生了冲突。为什么会出现这样一种格局呢？实际上，在原始佛教阶段，医事与修行就存在着一定的矛盾。《十诵律》卷三十八“明杂法之三”，指明了佛陀之所以让佛教徒习读外书，其目的在于“破外道论”[149]。医书也包括在外书之内，一方面佛陀要求佛教徒慈悲救世，而另一方面佛陀又在医学实践上并不鼓励僧徒学习医术。因为从佛教戒律的一般观念来看，应该是道法为重，医术为次。如果“但学医术，无求道意”的话，就是犯戒的行为。《五分律》卷十四有规定：“若比丘尼诵治病经方，波逸提”；“若比丘尼教他诵治病经方，波逸提”；“若比丘尼为人治病以为生业，波逸提”；“若比丘尼教他治病以为生业，波逸提”[150]。《摩诃僧祇律》卷三十八也规定：“若比丘尼作医师活命，波夜提”；“若比丘尼授俗人外道医方者，波夜提”；“若比丘授俗人外道医方者，越比尼罪”[151]。《四分比丘尼戒本》：“若比丘尼诵习世浴（俗）呪术

者，波逸提”；“若比丘尼教人诵习〔世俗〕呪术者，波逸提”[152]。波逸提，波夜提，梵语 payattika，是比丘、比丘尼所受持的具足戒之一，属于轻罪，即指所犯若能忏悔就可灭罪，若不忏悔就会堕于恶趣的诸过错。律典认为，与佛法相比，医术始终是外学，是次要的。不过，佛教的这些规定也不是完全排斥医学，而是为了保证佛教徒潜心于修行，不以医术去染世俗、贪名利。

佛教传到我国，医疗本是佛寺的一项社会功能，增加了佛教的影响力，有助于弘法事业。与印度的情况相似，汉地的佛教医事与内律仍有所冲突，历来受到了高僧和世俗的很多批评。它受到批评，主要不是医疗本身，而是因为其中夹杂着复杂的世俗利益与经济因素，与佛法的本意相去甚远。不过，医疗方法本身也与佛教戒律有相抵触的地方[153]。比如，自梁武帝《断酒肉文》起，不吃肉就成为汉地僧人的一项通则。而有些患病僧人的药引中要用肉，就与此有矛盾了。僧传中就记载了好几位高僧拒绝以肉作药的事例。

僧祐《弘明集》载有释道恒的批评：“或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜恃医道，轻作寒暑。”[154]道恒的批评中并没有放过“矜恃医道”的行为。《宋书·周朗传》中记载了周朗对佛教的强烈批判：

> 自释氏流教，其来有源，渊检精测，固非深矣。舒引容润，既亦广矣。然习慧者日替其修，束诫者月繁其过，遂至糜散锦帛，侈饰车从。复假精医术，托杂卜数，延姝满室，置酒浃堂，寄夫托妻者不无，杀子乞儿者继有[155]。

列举了不事修行的僧人们的种种恶习。唐代的一部疑伪经《像法决疑经》也指出：

> 何故未来世中一切俗人轻贱三宝？正以比丘、比丘尼不如法故，身披法服轻理俗缘。或复市肆贩卖自活，或复涉路商贾求利，或作画师工巧之业，或占相男女种和吉凶。饮酒醉乱歌舞作乐，或围



棋六博，或有比丘谄曲说法以求人意，以邪定法占覩吉凶，或行针灸种种汤药以求衣食。以是因缘令诸俗人不生敬重，唯除菩萨利益众生[155]。

"行针灸种种汤药以求衣食"等不如法的行径，所导致的直接后果就是使世人丧失了对佛法僧三宝的恭敬之心。这部疑伪经的产生不正反映了当时僧团中普遍存在的这些现象吗？

义净的《南海寄归内法传》就比较激烈地批判过当时佛教界存在的种种不如法的现象，在医事方面的不良表现之一就是某些寺院的僧人以粪便作为药物，给病人服用，反而美其名曰为"龙汤"。他指出：

自有方处，鄙俗久行，病发即服大便小便，疾起便用猪粪猫粪。或缸盛瓮贮，号曰"龙汤"。虽加美名，秽恶斯极。……不畜汤药之直，临事定有阙如。违教不行，罪愆宁免？钱财漫用，急处便闲。若不曲题，谁能直悟？呜呼！不肯施佳药，遂省用龙汤，虽复小利在心，宁知大亏圣教[157]。

这些弊端的根源乃是某些僧人的吝啬本性。《法苑珠林》卷三十也表明了作者道世的态度：

故律云，非制而制，是制便断，如是渐渐令法速灭。数见朝贵门首，多有疗病僧尼，或有行医针灸求贪名利，……致使秽响盈路，污染俗情[158]。

这是对当时汉地佛教界内以医术结交权贵、贪求名利、污染俗情等不良现象的尖锐批评。

唐代对那些不务修持、徒以非理迎神、异术蛊惑人心或为人卜筮妄言吉凶之类的邪道，明令禁止[159]。唐太宗贞观十三年（639）的一道诏令指出："比闻多有僧溺于流俗。或假托鬼神，妄传妖怪；或谬称医巫，左道求利；或灼钻肤体，骇俗警愚；或造诣官曹，嘱至赃贿。凡此等类，大亏圣教。朕情在护持，必无宽贷……。"[160]《唐会要》卷五〇《杂录》载唐高宗永徽四年（653）四月敕："道士女冠僧尼等，不得为人疗疾及卜相。"从上文引证的佛教医事来看，永徽四年四月敕的实际实施效果并不大。僧尼从事医

疗活动并没有彻底禁绝。虽然唐开元三年(715)十一月十七日《禁断妖讹等敕》、以及《禁僧道卜筮制》都没有提到要禁止僧尼行医[161]，但并不等于政府同意僧尼行医，也不等于这种现象没有了。唐代政府之所以禁止僧尼行医，就是因为此行为所引发的许多社会问题，成为僧团管理乃至世俗社会中的某些不安定因素的诱因。同样的措施还见于后唐天成二年(927)六月七日敕：

> 访闻近日有矫伪之徒，依凭佛教，诳诱人情；或伤割形体，或负担钳索，或书经于都肆，或卖药于街衢，悉是乖讹。须行断绝。此后如有此色之人，并委所在街坊巡司纠察，准上决配[162]。

可见佛教医事一旦成为一种纯粹追求世俗生活的手段，而越过佛法所能允许的限度，就会引起僧团内部以及世俗政体的反弹，而不得不受到佛教内律与世俗外律的双重抑制。

结　　语

通过以上结合石刻史料的讨论，笔者认为唐代的佛教医事具有以下几个方面的时代特征：

（1）僧团的医疗活动成了佛寺的基本社会功能之一，增加了与世俗社会的交际机会，并扩大了交际的场合。佛教医事从汉晋时期的主要弘法手段之一转变为佛教世俗化的添加剂。

（2）佛教医事对民众的医疗观念与行为产生了直接的影响。同时，民众出于疗疾祈福的需要所采取的造像修寺、饭僧荐神、医药供养等活动，对民俗佛教事业起到了相应的促进作用。

（3）佛教医事与佛教戒律以及现实政制存在着冲突，受到僧团持戒流派的批判，也受到国家法律的禁断，但是，这些批判与禁止并没有消除佛教医事在民间的正常进行。



（4）从时间上来看，石刻材料反映出中唐之前的佛教医事活动要多一些，而在晚唐则相对少一些。这与唐代佛教的兴衰轨迹也是基本相吻合的。

注释：

① 《大唐西域记》卷二："句开蒙诱进，先导十二章。七岁之后，渐授五明大论：一曰声明，释诂训字，诠目流别；二工巧明，伎术机关，阴阳历数；三医方明，禁咒闲邪，药石针艾；四谓因明，考定正邪，研覈真伪；五曰内明，究畅五乘，因果妙理"。〔唐〕玄奘、辩机原著，季羡林等校注《大唐西域记校注》，中华书局，1985年，185—186页。

② 范家伟在《晋隋佛教疾疫观》一文中小结印度医学时说，"不论婆罗门，抑或佛教徒依照传统必须学医"。该文载于《佛学研究》第6期，中国佛教文化研究所《佛学研究》年刊编辑部，1997年，263—268页。

③ 〔唐〕义净：《南海寄归内法传》，王邦维校注，中华书局，1995年，152页。

④ 〔唐〕慧立、彦悰：《大慈恩寺三藏法师传》，孙毓棠、谢方点校，中华书局，1995年，69页。

⑤ 马小鹤：《摩尼教、基督教、佛教中的"大医王"研究》，《欧亚学刊》第1辑，中华书局，1999年，243—258页。该文详细分析了摩尼教、基督教、佛教所使用的"大医王"这一宗教符号，并揭示该符号的起源、发展与演变的各自特点。

⑥ agada，阿揭陀、恶揭陀，指一切解毒药物的总称。在印度生命吠陀体系中，它是八分医方之一，"恶揭陀遍治诸毒"。语见《南海寄归内法传校注》，151页。

⑦ 《佛所行赞》卷五，《大正藏》卷四，No 192，43页中。

⑧ 《佛所行赞》卷五，同上，45页上。

⑨ 《诸法要集经》卷一，《大正藏》卷一七，No. 728，459页下。又，《大般涅槃经集解》卷二二，亦云"经为良医，理为妙药。文存传理，为遣使送药也"。见《大正藏》卷三七，No. 1763，470页上。

⑩ 盖建民在《道教医学》中，提出了"道教医学模式"的概念，指出道教医学模式是"熔生理治疗、心理治疗、精神信仰治疗和社会治疗为一炉的综合性、多元化医学模式。"（宗教文化出版社，2001年，310页）此处，笔者亦借用信仰治疗、社会治疗、心理治疗、生理治疗这些概念来描述佛教医学。因为就总体的模式而言，佛道医学是一致的，尽管佛教是外来文明，道教是汉地本土的产物。又，该书另版有《道教医学导论》，台湾道统出版社，1999年。参该书的书评：张钦《〈道教医学导论〉：一部道教医学研究的拓荒之作》，《宗教学研究》1999年第3期，124—125页。

⑪ Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*, Delhi 1998.

⑫ 西晋竺法护译《郁迦罗越问菩萨行经》："佛言：出家菩萨习行医药有十事。何等为十？一者我当得如来世尊之智，二者

不从他人取足，三者不复习眼秽不净想，四者我当住清净，五者不复念诸欲味弃诸著，六者我当于众共有养持(持)，七者诸善味当自然现我前，八者以医药断诸尘劳，九者断自诸见着，十者疾断诸病瘦得安隐。长者，是为十事行，出家菩萨尽形寿当习医药。"(《大正藏》卷一二，No. 323，28页中)

⑬ [梁]慧皎：《高僧传》，汤用彤校注，中华书局，1992年，4页。又，《开元释教录》卷一，安世高"洞晓医术，妙善针脉，睹色知病，投药必济"。见《大正藏》卷五五，No. 2154，481页上。

⑭ 汤先生认为："自汉通西域，佛教入华以来，其始持精灵报应之说，行斋戒祠祀之方，依傍方术之势，以渐深入民间。"汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店，1991年重印本，188页。

⑮ 吕先生认为："然溺于迷信，特其时沙门见信敬之一端；其又一端，则亦以是时沙门多有学艺也。周朗痛陈佛教之弊，谓其假医术、托卜数，足见其流行民间，实以二者为凭借。"吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982年，966页。

⑯《高僧传》，168页。

⑰ 曹仕邦：《中国沙门外学的研究——汉末至五代》，中华佛学研究所论丛(2)，台北，东初出版社，1994年。该书中有专章讨论了汉末至五代的行医僧人的事迹。见387—404页。

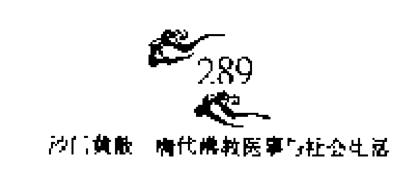
⑱ 谢重光：《中古佛教寺院为社会文化中心说》，《中国唐史学会论文集》，西安三秦出版社，1991年，248—264页。张弓《汉唐佛寺文化史》(中国社会科学出版社，1997年)一书，从文化视角对汉至唐佛寺的建造、沿革、制度、社会文化功能及与之相关的文学艺术、茶道、医药、历算等作了系统论述。又，刘淑芬：《慈悲清静——佛教与中古社会生活》，台北，三民书局，2001年，31—41页。

⑲ 大日方大乘：《佛教医学の研究》，东京，风间书房，1965年；服部敏良：《释迦の医学——佛教经典を中心とした》，名古屋，黎明书店，1968年；福永胜美：《佛教医学详说》，东京，1972年；秦关人：《释迦的医学》，台北，常春树书坊，1992年；二本柳贤司：《佛教医学概要》，法藏馆，1994年；李良松：《中国佛教医籍总目提要》，中国佛教医学丛书，鹭江出版社，1997年。又，Kenneth G.Zysk 前揭书。

⑳ 道端良秀：《中国佛教社会经济史の研究》，平乐寺书店，1983年，337-362页。道端良秀：《中国佛教与社会福利事业》，关世雄译，佛光出版社，1986年，84—121页。

㉑ 朱伟常：《孙思邈与龙宫方——〈千金方〉中的佛教医学》，《上海中医药大学学报》1999年第1期；朱建平：《孙思邈〈千金方〉中的佛教影响》，《中华医史杂志》1999年第4期，220—222页；房定亚等《从〈外台秘要〉看印度医学对我国医学的影响》，《南亚研究》1984年第2期，68—73页。

㉒ 吴钢主编《全唐文补遗》第三辑，三秦出版社，1996年，9页。(该书第一至七辑，出版于1994—2000年。以下引用此丛



书,只提书名与辑数,余从略)。

㉓ 同上,第五辑,5页。

㉔ 朱金城笺校《白居易集笺校》卷七一,上海古籍出版社,1988年,3808页。

㉕《全唐文补遗》第三辑,307页。

㉖ 饶宗颐主编《敦煌邈真赞校录并研究》,台北,新文丰出版公司,1994年,347页。

㉗《全唐文补遗》第七辑,171页。

㉘ 同上,第二辑,487页。

㉙ 同上,第二辑,526页。

㉚ 同上,第二辑,557页。

㉛ 同上,第二辑,203页。

㉜〔唐〕孙思邈:《备急千金要方校释》,李景荣等校释,人民卫生出版社,1997年,954页。

㉝《全唐文补遗》第二辑,490页。

㉞ 同上,第七辑,386页。

㉟《旧唐书》卷一六六《白居易传》,中华书局标点本,4355—4356页。

㊱《全唐文补遗》第一辑,332页。

㊲ 方广锠:《敦煌藏经洞封闭原因之我见》,《中国社会科学》1991年第5期,213—223页;荣新江:《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》,《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1996年,23—48页。

㊳ 马继兴主编《敦煌古医籍考释》,江西科学技术出版社,1988年;赵健雄:《敦煌医粹——敦煌遗书医药文选校释》,贵州人民出版社,1991年;丛春雨主编《敦煌中医药全书》,中医古籍出版社,1994年;马继兴等《敦煌医药文献辑校》,江苏古籍出版社,1998年;丛春雨:《敦煌中医药精粹发微》,中医古籍出版社,2000年。

㊴ 荣新江:《敦煌学十八讲》,北京大学出版社,2001年,297—300页。

㊵《续高僧传》卷二〇《润州牛头沙门释法融传》记载:"又往丹阳南牛头山佛窟寺,现有辟支佛窟,因得名焉。有七藏经画:一佛经,二道书,三佛经史,四俗经史,五医方图符。昔宋初有刘司空造寺,其家巨富,用访写之,永镇山寺,相传守护。达于贞观十九年夏旱失火,延烧五十余里,二十余寺并此七藏并同煨烬。"(《大正藏》卷五十,No. 2060,604页中)该寺有"七藏经画",数量想必不少,可惜烟火无情,毁于一旦。相比之下,敦煌文书则又幸运多矣。

㊶ 那波利贞:《唐朝政府の医疗机构と民庶の疾病に对する救济方法に就きての小考》,《史窗》17、18(史学科创立十周年纪念号),1960年,1—34页。

㊷《敦煌医药文献辑校》,362页。

㊸ 马德:《9、10世纪敦煌僧团的社会活动及其意义》,《法源》(中国佛学院学报)总第17期,1999年,121—127页。

㊹ 郑炳林:《唐五代敦煌的医事研究》,载《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,522—523页。

㊺ 冯汉镛:《唐宋文献散见医方证治集》(人民卫生出版社,1994年,126页)引之。

㊻ 葛承雍:《唐长安之印度人研究》,《唐研究》第6卷,北京大学出版社,2001年,303—320页。

㊼〔唐〕孙思邈:《千金翼方校注》,朱邦贤等校注,上海古籍出版社,1999年,363页。

㊽《续高僧传》卷三,《大正藏》卷五〇,No.2060,440页中。

㊾〔唐〕义净:《大唐西域求法高僧传》,

王邦维校注，中华书局，1988年，11页。

㊿ 同上，93页。

51 《宋高僧传》卷二，32页。

52 《贞元新定释教目录》卷一四，《大正藏》卷五五，No.2157，872页下。

53 《贞元新定释教目录》卷一四，同上，878页中。

54 〔宋〕唐慎微：《证类本草》，尚志钧等点校，华夏出版社，1993年，319—320页。

55 〔五代〕李珣：《海药本草》（辑校本），尚志钧辑校，人民卫生出版社，1997年，33页。

56 〔宋〕赞宁：《宋高僧传》，范祥雍点校，中华书局，1993年，9页。

57 〔唐〕段成式：《酉阳杂俎》，方南生点校，中华书局，1981年，10页。

58 《备急千金要方校释》，443页。

59 《大唐西域求法高僧传校注》，97页。

60 《宋高僧传》，416—417页。

61 何丙郁：《唐僧一行在科学上的贡献》，载梁乃崇等著《佛学与科学论文集》，佛光山宗务委员会印行，1998年，3—16页。

62 〔后唐〕冯贽：《云仙散录》张力伟点校，中华书局，1998年，91页。

63 《宋高僧传》，687—688页。

64 郑炳林、党新玲：《敦煌医僧考》，《敦煌学》第20辑，1995年，31—46页。

65 《宋高僧传》，613—614页。

66 同上，450页。

67 《全唐文补遗》第四辑，7—8页。

68 参看《宋高僧传》卷二二《周伪蜀净众寺僧缄传》："伊僧策杖入青城大面山采药"。（568页）

69 中华书局点校本，475—476页。

70 《旧五代史》卷四四《明宗纪》第十，中华书局点校本，605页。

71 中华书局点校本，3012页。又，《新唐书》卷八一《让皇帝宪传》略同。

72 学界对崇一的身分存在争论。认为崇一是景教僧的，陈垣：《基督教入华史》，《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980年，97页；王治心：《中国宗教思想史大纲》，文海出版社有限公司，1940年，41页；林悟殊：《景教在唐代中国传播成败之我见》，《华学》第3辑，紫禁城出版社，1998年，87—88页。认为崇一是佛教僧的，曹仕邦：《唐代的崇一法师是"景教僧"吗？》，《幼狮学志》第18卷第3期，1—8页。笔者倾向前一说。

73 《全唐文补遗》第五辑，3页。

74 〔日〕圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三，记载了会昌毁佛行动的敕令，"〔十月〕九日，敕下：天下所有僧尼解烧炼咒术禁气、背军身上杖痕乌文、杂工巧，曾犯淫养妻不修戒行者，并勒还俗。……其僧尼所留奴婢，如有武艺及解诸药诸术等，并不得留。不得削发私度。"（《入唐求法巡礼行记校注》，白化文等校注，花山文艺出版社，1992年，408—409页）既然僧尼所收的奴婢中，有解诸药诸术的人，那么奴婢们的医学知识就有可能部分来自于僧尼的教导。

75 《宋高僧传》，132页。

76 林富士：《疾病与"修道"——中国早



期道士"修道"因缘考释之一》,《汉学研究》第19卷第1期,2001年,137—165页。

⑦ 李四龙:《中国佛教与民间社会》,中国历史文化知识丛书,大象出版社,1997年,89页。

⑱ 王静:《唐代长安新昌坊的变迁——长安社会史研究之一》,《唐研究》第7卷,北京大学出版社,2001年,239页。参看《唐阙史》,《太平广记》卷一二一。

⑲ 全汉升:《中古佛教寺院的慈善事业》,原载《食货》第1卷第4期,1936年。收入何兹全编:《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京师范大学出版社,1985年。

⑳ 《全唐文补遗》第七辑,108页。

㉑ 西晋法立、法炬共译《佛说诸德福田经》提倡施物福田的思想,经云:"佛告天帝:复有七法,广施名曰福田,行者得福即生梵天。何谓有七?一者兴立佛图僧房堂舍,二者园果浴池树木清凉,三者常施医药,疗救众病,四者作牢坚船,济度人民,五者安设桥梁,过度羸弱,六者近道作井,渴乏得饮,七者造作圊厕,施便利处。"《大正藏》卷一六,No.683,777页上。

㉒ 对病坊的早期研究,参见李承祥《病坊史略——关于我国医院发展之史料》,《文史杂志》1945年5卷7—8合期,48—56页;任应秋:《医院的建立——病坊》,《明报月刊》(香港)1970年5卷9期,19页。近期的研究,参见杜正乾《唐病坊表征》,《敦煌研究》2001年第1期,121—127页。又,《神僧传》卷六记载:初唐高僧洪昉"于陕城中选空旷地造龙光寺。又建病坊,常养病者数百人。寺极崇丽,远近道俗归者如云"。(《大正藏》卷五O,No.2064,990页中)

㉓ 《全唐文补遗》第五辑,449页。

㉔ 同上,454页。

㉕ 同上,456页。

㉖ 同上,456页。

㉗ 同上,469页。

㉘ 《唐故二品宫墓志铭》:"终以大唐显庆五年七月廿日辰时,卒于坊所。"《唐故七品亡典饩墓志铭》:"以大唐龙朔元年四月廿一日,卒于坊所。"《九品亡宫人墓志铭》:"以大唐麟德二年闰三月廿日,卒于坊所。"另有几方宫女的墓志中,也提到了"坊所"。见《全唐文补遗》第五册,448—453页。

㉙ 《新唐书》卷四八《百官志》三,中华书局点校本,1244—1245页。梁峻编著《中国历代医政史略》,内蒙古人民出版社,1995年,65页认为宫人患坊只是朝廷医疗机构之一。

㉚ 《唐德业寺亡尼七品墓志铭》、《德业寺亡七品尼墓志铭》、《德业寺亡七品墓志铭》,见《全唐文补遗》,第五辑,449—450页。

㉛ 《全唐文补遗》第五辑,453页。

㉜ 同上,第二辑,464页。

㉝ 同上,第六辑,76页。

㉞ 同上,第一辑,148页。

㉟ 同上,第一辑,36页。

㊱ 同上,第三辑,95页。

㊲ 同上,第四辑,59页。

㊳ 同上,第六辑,112页。

㊴ 同上,第六辑,114页。

㊵ 同上,第一辑,261页。

㊶ 同上,第四辑,121页。

㊷ 同上,第一辑,299页。

㊸ 同上,第四辑,168页。

⑭ 葛兆光:《盛世的平庸——八世纪上半叶中国的知识与思想状况》,《唐研究》第5卷,1999年,11页 收入作者著《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社,2001年,25页。

⑮《唐中大夫安南都护府长史权摄副都护上柱国杜府君(忠良)墓志铭》:"年五十九,以先天元年(713)九月廿六日,先终于安南府官舍,同权殡于汴州龙兴寺"。(《全唐文补遗》第二辑,426页)《故衢州司士参军李君(涛)夫人河南独孤氏墓志铭》:"晚岁以禅诵自适,谓《般若经》空慧之筌,持而为师,视诸结缚,犹遗土也。享年五十七。大历一一年(776)闰八月十五日,寝疾终于常州,遂权窆于建安精舍。之明年□月十七日,卜筮□吉,始迁兆合祔于洛阳清风乡之原。"(同上,第二辑,569页)《唐陇西郡君夫人墓志铭》:"遘祸于扬州,以礼诈从宜,遂权殡于郡之西禅智寺。始来寄居,以司马为节制崔公圆之所遇也。终遂旅榇,以时方多艰,故乡路遥之所迫也。至元和十一年,景裕与从父兄孟恭等,方议迁移归于东洛。以其年八月廿七日,窆于邙山寿宫之旁"。(同上,第一辑,268页)这些墓志中提到了汴州龙兴寺、建安精舍、西禅智寺三所大小不等的佛寺。

⑯《魏书》卷二二《清河王传》,中华书局点校本,591—592页。

⑰《入唐求法巡礼行记校注》,252页。

⑱ 中华书局点校本,4516页。参看《新唐书》卷一八〇《李德裕传》。

⑲ 朱瑛石:《"咒禁博士"源流考——兼论宗教对隋唐行政法的影响》,《唐研究》第5卷,北京大学出版社,1999年,147—160页。

⑳ 严耀中:《汉传密教》,学林出版社,1999年,187—192页。

⑪《宋高僧传》,743页。

⑫〔唐〕唐临著,方诗铭辑校《冥报记》,中华书局,1992年,6页。

⑬ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,上海古籍出版社,1978年新1版,20—23页。

⑭《入唐求法巡礼行记校注》,308页。

⑮ 同上,395页。

⑯《全唐文补遗》第一辑,452页。

⑰ 张厚墉:《从法门寺一通碑石看我国古代佛寺的洗浴卫生》,王君、宁润生主编《中国传统医学与文化》,陕西科学技术出版社,1993年,230—236页。

⑱ 王尧:《大元国师法旨碑考释》,《西藏文史考信集》,中国藏学出版社,1994年,89—99页。

⑲ 刘淑芬:《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第63本第3分,1993年,497—544页。

⑳ 侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》,中国社会科学出版社,1998年,211—217页。

㉑《全唐文补遗》第三辑,305页。

㉒《旧唐书》卷五一《太宗文德皇后长孙氏传》。

㉓ 荣新江:《海外敦煌吐鲁番文献知见录》,江西人民出版社,1996年,10—11页。

㉔ 比如,比丘惠鉴"愿病恶除灭,身强"而造像。有的身患疾病,希望通过造像获



得庇佑，解除病痛。火烧洞(1508窟)李六娘造像记云，“病在床枕，造菩萨”。古阳洞崔一四娘“为一生多病造弥弥陀佛一龛”。万佛洞外第55窟牛十四娘“为身患得差造救苦观世音菩萨”，有的是病愈后报答佛恩而造像。唐字洞(1191窟)行果妻王氏“为男四儿约二身患，今得解脱，造阿弥陀像一龛，今得除造观世音菩萨”。有的是病中要求指明诸灾而造像。魏字洞(1181窟)比丘尼智空“自身小患，愿得指明诸灾”而造。

⑫ 刘景龙、李玉昆主编《龙门石窟题记汇编》(上、下卷)，中国大百科全书出版社，1998年。

⑬ 即使是在亲人刚故去时，宫廷也有做佛事祈福之举。《大唐越国故太妃燕氏墓志铭》：“皇帝特为举哀，□□□日。又别降敕，尽东京观寺并为设斋，又遣使人往宋州，尽其境内观寺，转经行道，凡经三日，度二十七人。”(《全唐文补遗》第一辑，25页)所涉及的佛事有设斋、转经、度僧，特别是度僧能直接壮大佛教的力量。

⑭ 陈寅恪先生在读《旧唐书》的札记中涉及了对太宗少时患病一事的关注：“又有大业二年正月八日立唐高祖为子祈疾疏，题为‘郑州刺史李渊为男世民，因患病先于此寺求仙’云云。但据《来斋金石刻考略》云：‘石方广尺许，在鄠县草堂寺，非原石，乃元寺僧重刻，不佳。’” 陈寅恪《陈寅恪集·读书札记一集》，三联书店新版，2001年，26页。

⑮ 《新五代史》卷一三，中华书局点校本，130页。

⑯ 《全唐文补遗》第七辑，180—181页。

⑰ 饭僧常常在患者的家中，但也有为表示规模和气派，而放在集市上进行的。《旧唐书》卷一二四《李洧传》：“未几，疽发背，稍平，乃大具糜饼，饭僧于市，洧乘平肩舆自临其场，市人欢呼，洧惊，疽溃于背而卒。”(中华书局点校本，3542页)饭僧于市，市人欢呼，好不热闹也。

⑱ 《全唐文补遗》第二辑，343页。

⑲ 同上，第六辑，379页。

⑳ 同上，第二辑，126页。

㉑ 通过孝道而使患病长辈痊愈的例子，还见于敦煌文书P.4660《炫阇梨赞》：“慈母丧目，向经数年，方术医治，意(竟)不痊退。感子至孝，双目却明。复经数年，方尽其寿。”而实际上还应是方术医疗的作用。

㉒ 《全唐文补遗》第四辑，492页。

㉓ 同上，第三辑，280页。

㉔ 王邦维：《供养与回向：唐初佛教徒的功德观念》，“唐宋佛教与社会：寺院财富与世俗供养”国际学术会议论文，北京大学与美国西北大学联合举办，2001年6月27—30日。

㉕ 《全唐文补遗》第七辑，386页。

㉖ 同上，第四辑，251页。

㉗ 孙毓棠、谢方点校《大慈恩寺三藏法师传》，191—192页。

㉘ 同上，211页。

㉙ 同上，225页。

㉚ 《全唐文补遗》第七辑，62页。

㉛ 同上，第二辑，49页。

㉜ 《大正藏》卷五一，No. 2076，286页中。

㉝ 郝春文：《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，中国社会科学出版社，1998

年,242—252页。

⑭《五分律》卷八:"又诸居士来僧房看,见诸比丘得秋病。问言:须何等药,我当送之。诸比丘言:佛未听我等受自送药,不知云何。以是白佛,佛以是事集比丘僧,告诸比丘:今听诸比丘受自送请。从今是戒应如是说:若比丘受四月自恣请过是受,除更请自送请,波逸提。"(《大正藏》卷二二,No.1421,62页上)

⑱ 饶宗颐:《谈佛教的发愿文》,《敦煌吐鲁番研究》第4卷,北京大学出版社,1999年,477—488页。

⑲《大正藏》卷二三,No. 1435,274页上至中。

⑳《大正藏》卷二二,No.1421,95页上。

㊿《大正藏》卷二二,No.1425,531页上至中。

⑫《大正藏》卷二二,No.1431,1037页中。

⑬ 曹仕邦:《于法开救治难产孕妇所牵涉的佛家戒律问题》,《新亚学报》第19卷,1999年,1—7页。

⑭《弘明集》卷六《释驳论》,《大正藏》卷五二,No.2102,35页中。

⑮《宋书》卷八二,中华书局点校本,2100页。

⑯《像法决疑经》,《大正藏》卷八五,No.2870,1337页中至下。[法]谢和耐:《中国五至十世纪的寺院经济》,耿昇译,甘肃人民出版社,1987年,243页。

⑰《南海寄归内法传校注》,163—165页;又见该书前言150—151页。

⑱《大正藏》卷五三,No.2122,506页上。

⑲ 劳敬武:《佛教戒律学》,宗教文化出版社,1999年,272页。

⑳《佛祖历代通载》卷一,《大正藏》卷四九,No.2036,569页;《中国五至十世纪的寺院经济》,302页。

⑯ [宋]宋敏求:《唐大诏令集》,商务印书馆,1959年,588页、590页。

⑯ [宋]王溥:《五代会要》卷一二,上海古籍出版社,1978年,198页。

禁忌、仪式与法术
——敦煌文献所见中古时代出行信仰之研究

余　欣
（北京大学中国古代史研究中心）

引　言

行，尤其是远行，在传统中国社会被看作是一件性命攸关的大事，不可不慎。出土简帛文献中有不少内容与出行有关。据王子今统计，在睡虎地秦简《日书》总计425支简中，直接涉及行归宜忌者，多达151支[①]。由此可以想见出行择吉在古人心目中的地位之重[②]。然而，以往关于唐宋时期行的研究主要集中于交通路线，最有成就者无疑是严耕望和青山定雄[③]。其次是交通制度，如长行坊制度、馆驿制度和过所制度等方面。就敦煌而言，也大致相似，成果最为丰硕的是关于四出道路的考证[④]。此外，归义军时期的出使，也有相当深入的探讨[⑤]。最近马德关于敦煌壁画中的交通图像的研究，也值得注意[⑥]。但是其他领域则鲜有及之，尤其是对于行的禁忌与仪式极少关注[⑦]。

由于数术文献过去一直被斥为封建迷信，所以未能从学术角度进行深入考索。而实际上对兆民的日常生活和精神信仰影响最大的，往往是这些“子不语”的东西。顾颉刚先生曾极有远见地指出：“宗教及迷信书：凡佛书、道书、善书、神道志、神像，符咒、卜筮书、星相书、勘舆书等均属此类。这一类书，是民众文化的核心，我们要知道民众的思想法则和生活法则，便不能不对于这一类书加以研究。”[⑧]李学勤先生揭橥《日书》的研究方向时提示：“至少可从两方面去研究：一方面是从术数史的考

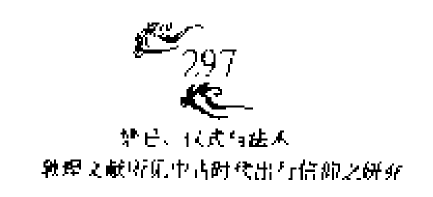
察。……另一方面，对《日书》的内容还可以作社会史的考察。"[9]在前贤的启发下，笔者数年前开始关注占卜文书[10]。最近读到蒲慕州先生的《睡虎地秦简〈日书〉的世界》[11]和刘增贵先生的《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》[12]，这两篇鸿文刺激了笔者更进一步思考这一问题。本文拟利用敦煌占卜文献、具注历、愿文、牒状以及入破历、契约等，从社会史的角度考察信仰对于旅行的实际影响。同时通过与各地大量新出土的简帛文献以及后世的历书和其他选择类文献的比较研究，即试图将它们置于整个术数史的视野中加以观照，追寻它们在中古时期的承袭与嬗变的轨迹，揭示敦煌数术文献的独特价值[13]。

一、出行禁忌

敦煌学虽然号称显学，但是"热度"却极不均匀，其中非常丰富的占卜文书，长期以来乏人问津；而正是因为敦煌学已成为专门之学，敦煌学圈子外的学者也罕见有人涉足于此的。由此导致中国古代术数史研究呈现出这样一个格局：往往跳过中古这一段，从先秦突然跃入明清，至多也就是征引一下传世的《开元占经》、《乙巳占》。

二十世纪八十年代末以来，逐渐有几位大陆学者相继投入占卜文书的研究，其中部分论著涉及到占卜技术层面。比如高国藩从民俗学的角度出发，所发表的一系列论著[14]。通论性的介绍，主要是严敦杰、邓文宽为《敦煌学大辞典》撰写的条目[15]。全面的研究当推黄正建的新著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》[16]。此书虽然篇幅不大，也没有对每一件文书都给出完整的录文，往往只是摘引几行，但是对占卜文献作了最为细致的调查，并划分为不同类型，一一加以著录、定名，间加考证，发明极多，是目前所见最便于利用的研究指南。

法国作为汉学和敦煌学研究的重镇，对中国占卜的研究起步较早，



不过二战后一段时期内多热衷于殷商卜辞等早期占卜，敦煌占卜文书研究形成高潮也是在二十世纪八十年代[17]，其代表性人物是戴仁（Jean-Pierre Drège）、马克（Marc Kalinowski）和茅甘（Carole Morgan）。马克所撰与敦煌占卜方法有关的虽仅有两篇：《敦煌数占小考》[18]和《敦煌写本所见民间宗教与术数文化的互动》[19]，但却均是力作。目前马克所主持的"中古中国的占卜与社会"项目已经完成，报告书即将由法国国家图书馆出版，据介绍也将有不少篇幅讨论占卜方法[20]。

据黄正建统计，已知的敦煌占卜文书大约有274件，在数量上甚至超过了儒家经典[21]。但这些资源远未得以充分发掘，上述论著所涉及的仅是其中一部分，至于出行的择日，似诸家均未有所专门论列。对古人而言，在拟订出行计划之时，除了充足物质准备之外，最要紧的事便是挑选一个吉日。占卜文献之所以难以索解，一个重要的原因就是其中的一些术语我们今天已搞不明白它们的含义。因此本小节打算先刊布一件新资料，然后对一些反复出现的或前人未曾措意的重要术语作一笺疏。

（一）一件新史料的录文

2001年年末，《俄藏敦煌文献》第16、17册出版[22]，至此学界期盼已久的俄藏敦煌文书完全刊布。其中有一件残片就是出行占卜文书，虽是吉光片羽，但这件新史料为我们研究新问题提供了新视角，现将本件文书校录如下：

Дx.12829、Дx.12830V《占出行择日吉凶法》（拟）

1. 凡行有四火出日　己[卯]□
2. 辛未　右件日行车破马□
3. 正月六日、二□（月）□□日、三月□□（五）[日]
4. □（七）月十二日、八□（月）□（十）一日、九月□
5. 右件日是天□（陷）□
6. □[大]岁日，春□□□（三月季）□□（庚辛？）

7. 有(右)五穷日,行□

8. 阖集服□□(南集)□行

9.]正月三日、二月(?)[

这件敦煌文书原题已失,据其内容可拟为《占出行择日吉凶法》。若依据黄正建先生的分类,应归入"时日宜忌"[23]。若参考李零先生的意见,则属于"日禁类古书"[24]。总之是中国古代术数之一大门类的选择术。虽然文书过残,个别文字系笔者推补,但无论从结构形式,还是具体内容,我们都可以发现,Дx.12829、Дx.12830V敦煌文书与秦简《日书》具有明显的相似性,很有可能就是直接由战国、秦汉时期的《日书》衍变而来。现在已知湖北江陵九店楚墓、湖北云梦睡虎地秦墓、甘肃天水放马滩秦墓、湖北江陵张家山327号汉墓、河北定县八角廊40号汉墓、安徽阜阳双古堆汝阴侯墓、山东临沂银雀山汉墓、江苏东海尹湾汉墓、甘肃武威磨咀子6号东汉墓、甘肃敦煌悬泉置等遗址的出土简牍及敦煌汉简、居延汉简、湖北江陵王家台15号秦墓中均发现有《日书》[25]。可见《日书》不但起源甚早,而且流行的地域极广,在民间信仰和日常生活中所产生的影响,实不容低估[26]。目前以睡虎地秦简《日书》资料最为集中,研究也最为深入[27],其次是九店楚简《日书》[28]。因此这两个宝藏将成为我们研究敦煌选择类文书的主要参照文献。

(二)术语笺释

先对Дx.12829、Дx.12830V《占出行择日吉凶法》中的专有名词加以考释。

(1)天陷:即秦简《日书》乙种中的"天阎(臽)"[29],是每月都有的一种凶日,此日不宜出行。刘乐贤认为"天阎"不是实际天体,而是神煞的名称[30]。《日书》甲种"臽日敫日篇"中还有"臽"[31]。此处的"臽日",刘乐贤和李零都认为和"天阎"有关[32],但是刘乐贤指出,"臽"有可能是"地臽",与



"天行"相对，两者是不能混为一谈的[33]。

（2）五穷日：有关"穷日"的最早材料为近年出土的周家台30号秦墓简牍：

> 此所谓戎磨日殹（也）。从朔日始数之，画当一三一叁一日。直一者，大彻；直周者，小彻；直周中一三三叁画者，穷。入月一日、七日、十三日、十九日、廿五日大一三四叁彻。入月二日、六日、八日、十二日、十四日、十八日、廿日、廿一三五叁四日、廿六日、卅日小彻。入月三日、四日、五日、九日一三六叁十日、十一日、十五日、十六日、十七日、廿一日、廿二日、廿一三七贰三日、廿七日、廿八日、廿九日，穷日。一三八贰凡大彻之日，利以远行、绝边竟（境）、攻毄（击），亡一三九贰人不得，利以举大事。一四〇贰凡小彻之日，利以行作、为好事。取（娶）妇、嫁一四一贰女，吉。氏（是）谓小彻，利以羁谋。一四二贰凡穷日，不利有为殹（也）。亡人得，是谓三一四三贰闭。一四四贰[34]

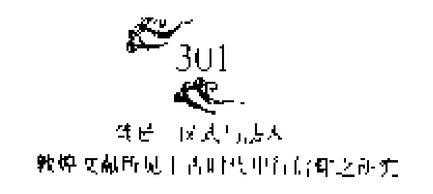
显然，这几支简牍的内容都是关于出行宜忌。其中"穷日"以数字标注，是每月都有的一种凶日，所行诸事皆不顺遂。在传世文献中却有好几种说法，但未见有"五穷日"者。我认为"五穷日"应该就是"五墓日"。《协纪辨方书》卷五《义例》三："《广圣历》曰：'五墓者，四旺之墓辰也。其日忌营造、起土、嫁娶、出军。'历例曰：'五墓者，正、二月乙未，四、五月丙戌，七、八月辛丑，十月、十一月壬辰，四季月戊辰也。'"[35]此五日皆是土日，乙未，木土日；丙戌，火土日；辛丑，金土日；壬辰，水土日；戊辰，土土日。陈遵妫认为："丙戌（火土）和辛丑（金土）两日是五行相生的好日子，一变而为大凶日，说明其自相矛盾之处。"[36]刘增贵认为五行生克为出行宜忌的主要法则，属土之日，不利出行，因为陆行土盛多险阻，故忌属土之日[37]。若此说不误，从土盛不利出行来理解，就能解开这一矛盾。而且"穷"与"墓"均有完结之义，从词汇史来讲，也是可以相通的。当然，它有可能也吸收了其他各种"穷日"的含义。笔者的这一推测还可以从具注历中找到佐证。S.2404《后唐同光二年甲申岁（924）具注历日并序》："四（五）墓日不出行"。[38]

（3）大岁日：第6行文字漫漶，依稀可辨“岁日，春三月季”，我以为可推补为“大岁日，春三月季庚辛”。“大岁”即“太岁”，又称“大时”、“咸池”，是在某一周期内按固定方向运行于四方的神煞（凶煞）[39]。敦煌文书P.3594中有《推太岁游图法》，S.8350又有“右太岁以下将军、太阴、诸煞等神，逢子即游”等文字。都是指“太岁”出游时须避之，不宜修造、出行。睡虎地秦简《日书》甲种：“春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁，此大败日，娶妻，不终；盖屋，燔；行，傅；毋可有为，日冲一着。”[40]刘乐贤认为“季”表“末”，春三月季庚辛当理解为春天三个月中的季庚、季辛日，即每月最后一个庚、辛日。其余依此类推[41]。敦煌文书中的“大岁”应当与《日书》中的“大败日”有关，而与《协纪辨方书》中的“大败”则不可等同。后者的“大败日”的占卜判据是禁忌与历谱的组合使用，在《日书》中属于另外一个系统。

（4）四绝：P.2661《诸杂略得要抄子一本》，是一件关于时日宜忌和辟邪方法的杂抄类文献，第133行：“凡欲远行避四绝（原注：立春、立夏、立秋、立冬），此是四绝。”

“四绝”也称为“四立”，即廿四节气中的立春、立夏、立秋、立冬。这一定义和编撰年代早于本件文书的《黄帝金匮玉衡经》是一致的[42]。《玉衡经》：“第三经曰：四立之日，名曰四绝。是谓谁适忧者，天祸视汝。此言四立者，立春之日少阳气始，立夏之日太阳气始，立秋之日少阴气始，立冬之日太阴气始，故曰四立。何谓四绝时受死？始立以先之一日相付，悲哀相去决绝，故曰四绝。假令立春先之一日，已上望见日，言天上日临已也，此时占吉凶，必为暴祸在门，流血至县官，不出其时，女子逆生，月神正临此日，月神谓正月登明，二月河魁，月将也，俱死辰其性速。假令辛亥卑春先之一日庚戌，月将临庚是也。谁适忧者天祸视汝，得此日而临之，以占万事，必为暴死道路，其不出月中也。独临庚不以其至，皆将神言之。”[43]

但是后世的文献都说是“四立”前一日，所据均为《玉门经》。《武经总



要·后集》卷二一《六壬占法·择岁月日时法》："凡四绝日。《玉门经》曰：四立前一日，名曰绝辰，立春、立夏、立秋、立冬前一日是，不可用也。占时日干临四绝之辰，名为天祸，凶。"[44]《协纪辨方书》卷六《义例》四"四绝"条："《玉门经》曰：'四绝者，四立前一辰也。'李鼎祚曰：'此日忌出军、远行。'曹震圭曰：'立春木旺水绝，立夏火旺木绝，立秋金旺土绝，立冬水旺金绝。故先一日为绝也。'"[45]《玉门经》，李筌撰《神机制敌太白阴经》有征引。李筌之生平及著述，唐长孺有精辟的考证，其生活时代在玄宗、代宗年间[46]。故《玉门经》成书当早于盛唐。由此可知大约唐初"四绝"已有异说。

（5）三长三短日：前引《诸杂略得要抄子一本》第134行："凡欲远行千里外，勿三长三短日。（原注：正月，岁长；每月一日、甲子，日长；每月卅日，月短；癸亥日，日短；十二月卅日，岁短。）"年、月、日之首谓之"三长"，之末谓之"三短"，其概念源于《尚书大传·洪范五行传》。最早加以阐发的是撰写被誉为"关于五行的最重要的中古时代的书籍"（即《五行大义》）的作者萧吉[47]。开皇十四年（594）萧吉上书曰："《阴阳书》云：'年命与岁月合德者，必有福庆。'《洪范传》云：'岁之朝，月之朝，日之朝，主王者。'经书并谓三长应之者，延年福吉。况乃甲寅部首，十一月阳之始，朔旦冬至，是圣王上元。正月是正阳之月，岁之首，月之先。朔旦是岁之元，月之朝，日之先，嘉辰之会。而本命为九元之先，行年为三长之首，并与岁月合德。所以《灵宝经》云：'角音龙精，其祚日强。'来岁年命纳音俱角，历之与经，如合符契。"[48]不过这是讲禄命，而不是择日。何时开始将此理论运用于择吉，目前尚难以断言。

（三）方位吉凶

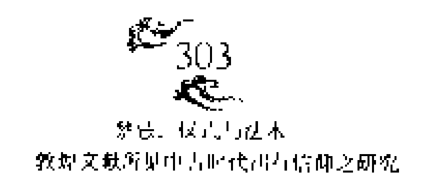
卜以决疑[49]。任何选择类占卜，归根结底，无非就是为要做的事寻找一个最佳的时空切合点。因此，出行择日不仅仅是时间的问题，还必须考虑到方位，换言之，必须适时适地而行。

在敦煌具注历中，每月历注首条即为"天道"如何如何。所谓"天道"，指丛辰"天德"（天上福德之神）所在之方。"天道"与行事的关系，原本只

涉及修造。如P.3900V《唐元和四年己丑岁(809)具注历日》:“闰四月小。天道西行,宜修西方。月德在庚,宜取庚上土吉。用甲、寅、丙、壬为吉时。……五月大。天道北行,宜修北方。月〔德〕在丙,宜取丙上土吉。用乾、巽、坤、庚为吉时。”[50]但是自P.3492《唐光启四年戊申岁(888)具注历日》开始与出行挂钩:“十一月小,建甲子。(原注:天道南行,宜修南方,宜向南行。天德在巽,月德在壬,合德在丁,丁壬上取土吉及宜修造。月空在丙,月厌在子,月煞在未,月破在午。用乾、巽、坤、庚时吉。日出巽入坤。日游、人神。)”[51]历注远较前者为繁复,可与上文所论具注历在晚唐有很大发展的观点相印证。此外,唐以前,“天道”只有东南西北四个方位,五代时期开始,二月由西方改为西南方,五月由北方改为西北方,八月由东方改为东北方,十一月由南方改为在东南方。其分水岭是P.3555V《后梁贞明八年壬午岁(922)具注历日一卷并序》[52]。大约撰于唐末五代的《四时纂要》,“天道”也只有四个方位,但已有出行吉凶,譬如五月这条:“天道:是月天道北行,起造、出行,宜北方吉。”[53]由此我们可以作以下推论:“天道”由四方增加到八方,并与出行方向吉凶相联系的历注,应当就是五代前后生发出来的。

与“天道”相合是吉利的出行方向,那么不同时节行忌的方向又分别为何?上文所引《四时纂要》的说法是颇有代表性的,概括一下就是:春三月,不可东行;夏三月,不可南行;秋三月,不可西行;冬三月,不可北行。其理由是“犯王方”。还有一条是:“四季月不往四维方”。我们可以对此作如下诠释:“王”者,“四正”之位,即所谓东南西北四个正向方位各有四时正王所居,不可冲。四季之月,即三月、六月、九月、十二月,其地支为辰、未、戌、丑,居于四维,故不得往此方向行[54]。若依刘增贵对《日书》时日宜忌的新解,中央土寄于四维,与属水的行神相克,故不利出行。亦可备为一说[55]。

其实四时或每月有一个行忌的方向是很笼统的说法,睡虎地秦简《日书》甲种的界定远较此明确得多,仅指某些特定的日子:



> 归行：凡春三月己丑不可东，夏三月戊辰不可南，秋三月己未不可西，冬三月戊戌不可北。百中大凶，二百里外必死。岁忌一三一正。毋以辛壬东南行，日之门也。毋以癸甲西南行，日之门也。毋以乙丙西北行，星之门也。毋以丁庚东北行，辰之门也。凡四门之日，行之敫也，以行不吉一三三正[56]。

敦煌行用的似乎是《四时纂要》这样的简易型，敦煌文学作品中的名篇《张淮深变文》就有归义军节度使张淮深准备讨击回鹘时，参谋张大庆谏曰“季秋西行，兵家所忌”的记载。这个问题，下文“法术”一节还要深论，兹从略。

以上都是讲月和季的出行吉凶方向，还不够“科学”，在实际应用中，择好吉日后还得讲究某一方向必须避开的时辰。P.2661《诸杂略得要抄子一本》第132—133行云：“凡欲远行，初发家，东行，避日出；南行，避日午；西行，避日入；北行，避夜半。慎之，大吉。”用五行学说，我们很容易揭开谜底：东方属木，南方属火，西方属金，北方属水。日出，卯时，属木；日中，午时，属火；日入，酉时，属金；夜半，子时，属水。也就是说，此四时辰与欲行之方位五行相同，所以必须回避。

在天水放马滩秦简甲种《日书》中有一组关于每日“旦”、“日中”、“昏”、“中夜”四个时段出行的吉利方向[57]，征引一条即可见微知著：“人月一日：旦，西吉；日中，北吉；昏，东吉；〔中夜〕，南吉。”其实“旦”、“日中”、“昏”、“中夜”和“日出”、“日中”、“日入”、“夜半”是一回事。只是两者设定的前提刚好相反：敦煌文书是出行方向固定，但是避开这四个时段；而放马滩秦简是选取这四个时段，再挑出吉利的出行方向。应当说敦煌文书更简单，也更符合实际操作性。因为人要去的目的地一般都是定的，也就是说方向不是随便可更改的，只需避开不利的时段即可，而不大可能往一个吉的方向随意出门。当然后者也可以反过来运用，即定好方向后再取一个吉时，但终归不如前者方便。

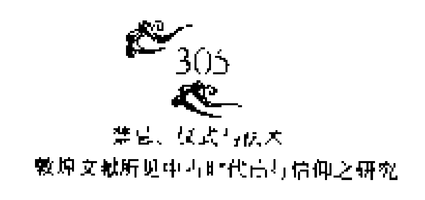
二、“往亡”与“归忌”问题新探

“往亡”与“归忌”是两个最古老也是最复杂的出行忌日。前贤已有颇为精微的论说，然仍似尚有余蕴可探，爰就管窥所及，于此两点，再作考索。

在传统文献中最早出现这两个词的是《论衡》，这条材料是广为学者征引的：“途上之暴尸，未必出以往亡；室中之殡柩，未必还以归忌。由此言之，诸占射祸祟者，皆不可信用。信用之者，皆不可是。”[58]严格遵循这一禁忌的著名例子就是陈伯敬。《后汉书》卷四六《郭躬传》：“桓帝时，汝南有陈伯敬者，行必矩步，坐必端膝，呵叱狗马，终不言死，目有所见，不食其肉，行路闻凶，便解驾留止，还触归忌，则寄宿乡亭。年老寝滞，不过举孝廉。后坐女婿亡吏，太守邵夔怒而杀之。时人罔忌禁者，多谈为证焉。”章怀注：“《阴阳书·历法》曰：‘归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子，其日不可远行、归家及徙也。”[59]陈伯敬虽拘忌甚谨，却不得善终，故“时人罔忌禁者，多谈为证焉”，盖即指王充之辈。《颜氏家训》对此亦持否定态度：“至如反支不行，竟以遇害；归忌寄宿，不免凶终：拘而多忌，亦无益也。”[60]我们从这些例子可以看出，虽然这些记载大致持批判立场态度，但反过来恰好透露出这种禁忌习俗的流行，已深深地渗入民众日常生活，并影响到军国大事。顺便指出，在古人看来，出征和出行没有本质的区别，换言之，前者不过是特殊的出行，因此所适用的占卜技术通常是一样的。

以下我们将钩稽出土简牍、传世文献中关于此二忌日的材料，并以海外汉籍为旁证，作进一步探讨。首次出现“往亡”的简牍是江陵九店56号墓楚简《日书》。墓葬的年代被推断为战国晚期早段[61]，因此这批简也是目前发现的最早选择类术数著作。第87—91号简：

<blockquote>
迬（往）亡、逯（归）死：型层（内（入）月七日，夏层内（入）月旬四
</blockquote>



日，享月内(入)月二旬〕一日，夏栾内(入)月八日，八月〔入月旬六日，九月内(入)月二旬四日，十月〕内(入)月旬(九日)，奰(爨)月内(入)月旬〔八日，献马内(入)月二旬七日，〕冬栾内(入)月旬，屈栾内(入)月二旬，远栾内(入)亡〔月三旬〕[62]。

据睡虎地秦简《日书》甲种《岁篇》中的《秦楚月名对照表》[63]，以上诸楚月名分别相当于秦月名的正月至十二月[64]。换算后，"往亡"就与睡虎地秦简《日书》的规定完全一致。后者论行归吉凶日的简文如下，《日书》甲种：

正月七日、二月十四日、三月廿一日、四月八日、五月十六日、六月廿四日、七月九日、八月十八日、九月廿七日、十月十日、十一月廿日、十二月卅日甲种一〇七背。是日在行不可以归，在室不可以行，是是大兇(凶)甲种一〇八背[65]。

入正月七日，入二月四日，入三月廿一日，入四月八日，入五月十九日，入六月廿四日，入七月九日，入八月九日，入九月廿七日，入十月十日，入十一月廿日，入十二月卅日，凡此日以归，死；行，亡甲种一三三正[66]。

《日书》乙种：

亡日：正月七日，二月旬，三月旬一日，四月八日，五月旬六日，六月二旬，七月九日，八月旬八日，九月二旬七日，十月旬，十一月旬，十二月二旬乙种一四九，凡以此往亡必得，不得必死乙种一五〇。

亡者：正月七日，二月旬四日，三月二日，四月八日，五月旬六日，六月二旬四日，七月九日，八月旬八日，九月二旬七日，□乙种一五一旬，凡是往亡〔必得〕，不得必死乙种一五二[67]。

《日书》甲种：

正月乙丑、月丙寅、三月甲子、四月乙丑、五月丙寅、六月甲子、七月乙丑、八月丙寅、九月甲子、十月乙丑、十一月丙寅、十二月甲子以甲种一〇九背以行，从远行归，是谓出亡归死之日也甲种一一〇背[68]。

前面四节所论相当于"往亡"，最后一节相当于"归忌"，但当时往往两者合而言之。表述结构的不固定性，说明此二概念当时尚未最终定型。居延

汉简的历谱残简已作明确界定，《居延新简》破城子探方六五EPT65.425B："十八日丁酉满血忌往亡"[69]，EPT65.22："归死：丑、寅、子，丑、寅、子，丑、寅、子，丑、寅、子。"[70]《四时纂要》内包含两种"往亡"，其一是以某一节气后若干日来定，其二是依日的地支而定。为便于讨论，将每月"出行日"条汇辑如次：

正月：出行日：凡春三月，不东行，犯王方。又立春后七日往亡，并立春日数之。不可远行、移徙。正月丑为归忌，不可远行、还家、嫁娶、埋葬。立春前一日，并癸亥日、正月六日、七日、二十日，是穷日，寅日为天罗，亦名往亡、土公，不可远行、动土，伤人，凶。晦、朔亦忌出行。

二月：出行日：春不东行。惊蛰后十四日为往亡，又二日、七日、十四日，为穷日，亥为天罗，寅为归忌，巳日亦为往亡，亦为土公，春分前一日，春分日，乙亥，并不可远行。

三月：出行日：四季月不往四维方，犯王方也。清明后三七日为往亡，甲申、丙申为行很，不可出行，上官，多窒塞。巳为天罗，子为归忌，八日、二十一日为穷日，四季、巳、亥、申日为往亡，为土公，并不可出行。

四月：出行日：夏三月，不南行，犯王方。立夏后八日为往亡，立夏前一日为穷日，丑为归忌，亥为往亡，为土公。已具正月注中。又夏丁亥，此月乙未、丁未为行很。已上并不可远行。

五月：出行日：夏三月，不南行。自芒种后十六日谓之往亡，寅为归忌，卯为天罗，卯为往亡，又为土公，夏至后一日，夏至后十日、十六日为穷日，又丁亥日，并不可远行。

六月：出行日：夏三月，不南行。自小暑后二十四日谓之往亡。夏不南行，四季月亦不宜往四维方。子为归忌，又午为往亡及土公，丑为天罗。已具正月注中。己亥日、十二日、二十四日穷日，并不可远行，嫁娶、还家。

七月：出行日：秋三月，不西行，犯王方。立秋后九日为往亡，立秋前一日，立秋日，并不可行。七月丑为归忌，又辛亥日，卯为天罗，酉为土公，十二日为穷日，并不可出行。

八月：出行日：秋不西行。自白露后十八日为往亡，寅为归忌，又子为往亡及土公，又十八日、十三日、五日，辛亥日、癸卯为天罗，并不可远行、嫁娶，凶。

九月：出行日：秋三月，不西行，四季之月，亦不宜往四维方。自寒露后二十七日为往亡日，丑为归忌，未为天罗，酉为刑狱，又辰为往亡及土公，又十一日、十四日为穷日。已上皆不可远行。此月庚寅为行很、了戾，不可上官、出行，多窒塞。

十月：出行日：冬三月，不可北行，犯王方。立冬后十日为往亡，丑为归忌，申为天罗，酉为天狱驮，未为往亡、土公。已上并不可远行。又立冬前一日、此月十日、二十日为穷日，又癸亥，皆不可远行，嫁娶、上官，凶。又此月辛丑、癸丑为行很、了戾，不可出行、上官，多窒塞。

十一月：出行日：寅为归忌，巳为天罗，酉为刑狱，二十日穷日，癸亥日，并不可远行、嫁娶、上官，皆凶[71]。

十二月：出行日：自小寒后三十日为往亡，子为归忌，酉为天狱，丑为土公，不可远行、动土，杀人。己亥日、三十日为穷日，并不可远行。

我们不难察觉，某节气后多少日的数字与《日书》是相同的，比如《四时纂要》三月往亡日为“清明后二七日”，《日书》则是径标为“二十一日”。但是因为起算点不同，实际日子是不一样的。熊宗立《鳌头通书》卷七所载《往亡歌》也是类似于《四时纂要》的情形：“立春后七日，惊蛰十四真。清明一十二，白露十八明。寒露二十七，立冬十朝灵。大雪二十位，大寒二十沈。”[72]刘乐贤已指出，《往亡歌》是不完整的，且有谬误[73]。刘氏认为《协纪辨方书》卷六《义例》四“气往亡”条，就是上述体系的晚期形式：

《义例》曰：“气往亡者，立春后七日，惊蛰后十四日，清明后二十一日，立夏后八日，芒种后十六日，小暑后二十四日，立秋后九

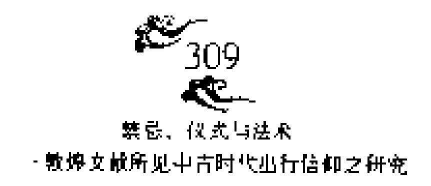
日，白露后十八日，寒露后二十七日，立冬后十日，大雪后二十日，小寒后三十日，皆自交节日数之。"[74]

唐宋时代，各种"往亡"的推算法依然并存。《云笈七签》虽是宋天禧三年(1019)编成，但所辑录者多唐及唐以前道教佚经，其中卷三六《杂修摄部》引《摄生月令》中依次叙述各月吉凶日，试举正月为例："斗建寅，日在虚，律中太簇，五将东方，月德丙，月合辛，生气子，天利卯，五富亥，月煞丑，月厌戌，九空辰，死气午，归忌丑，往亡寅，大败甲寅，血忌丑。"[75]"往亡"是据日的地支推定的。"宋代兵书《虎钤经》卷一一"出军日"条："一说云，天门日亦谓之往亡，不可出军：正月初七日，二月十四日，三月二十一日，四月八日，五月十六日，六月二十四日，七月九日，八月十八日，九月二十七日，十月十四日，十一月二十一日，十二月三十日。若有急难，择时吉辰而动，不用此日可也。"[76]"往亡"的推算又与《日书》相同。将"天门日"与"往亡"等同，是有问题的，此处不便展开，姑置不论。至于"往亡"和"归忌"数术义理上的阐释，《协纪辨方书》卷六《义例》四论之极详[77]。

东亚文化圈内之域外载籍是一个亟待开发的宝藏，其中往往有能与中国本土史料相互发明者。京都府立总合资料馆所藏阴阳道文献《阴阳博士安倍孝重勘进记》，据题记"右依院宣勘申如件。承元四年八月　日从四位上行主计头兼阴阳博士安倍朝臣孝重。"可知编纂于镰仓幕府时期的承元四年(1210)。内容是关于平安朝以来行幸、御幸、敕使、庆贺、社寺造营修理、法会供养等择日事例[78]。其中有两条"往亡日"，文字相同，可见这一禁忌也为日本皇室所尊奉：

往亡日(原注：自正月即日第七日，自二月即日第十四日，自三月即日第廿一日，自四月即日第九日，自五月即日第十六日，自六月即日第廿四日，自七月即日第九日，自八月即日第十八日，自九月即日第廿七日，自十月即日第十日，自十一月即日第廿日，自十二月即日第卅日。)皆往亡日也。但有没日者加一日为往亡[79]。

谨将诸家学说一并列表以彰显异同：



月份	往亡(《日》、《阴》、《虎》)	往亡(《云》、《协》)	土忌(《日》)土公(《四》)	往亡(《四》)气往亡(《协》)	归忌(《日》)	归忌(《居》、《四》、《云》)
正月	七日	寅	寅	立春后七日	乙丑	丑
二月	十四日	巳	巳	惊蛰后十四日	丙寅	寅
三月	廿一日	申	申	清明后二七日	甲子	子
四月	八日	亥	亥	立夏后八日	乙丑	丑
五月	十六日	卯	卯	自芒种后十六日	丙寅	寅
六月	廿四日	午	午	自小暑后二十四日	甲子	子
七月	九日	酉	酉	立秋后九日	乙丑	丑
八月	十八日	子	子	自白露后十八日	丙寅	寅
九月	廿七日	辰	辰	自寒露后二十七日	甲子	子
十月	十日	未	未	立冬后十日	乙丑	丑
十一月	廿日	戌	戌	大雪后二十日(补)	丙寅	寅
十二月	卅日	丑	丑	自小寒后三十日	甲子	子

上表中《日》指睡虎地秦简《日书》,《云》指《云笈七签》,《居》指《居延新简》,《四》指《四时纂要》,《阴》指《阴阳博士安倍孝重勘进记》,《协》指《协纪辨方书》。

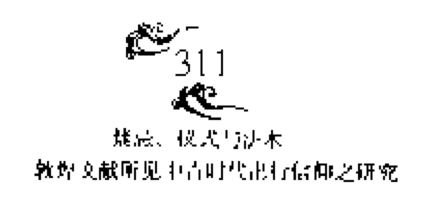
至于"土忌",刘乐贤认为《云笈七签》、《星历考原》、《永乐大典》卷二〇一二一《诸家选日》七所载《阴阳宝鉴克择通书》、《协纪辨方书》中的往亡,就是秦简《日书》中的土忌,此二凶日在唐宋时已开始混淆[80],《四时纂要》"(正月)寅日为天罗,亦名往亡、土公"云云,证明这一推断是正确的,故并列,以供参照。

史籍中的实际运用的例证多为行军征战,兵法也特别强调此二凶日不可出兵。《武经总要·后集》卷二一《六壬占法·择岁月日时法》:"凡往亡及日月蚀,并不可出军,归忌亦不宜用。"[81]但是最著名的两个例子却是反其道而行之却获成功者。《资治通鉴》卷一一五晋义熙六年(410)春二月:"丁亥,刘裕悉众攻城。或曰:'今日往亡,不利行师。'裕曰:'我往彼亡,何为不利!'四面急攻之。"[82]同书卷二四〇唐宪宗元和十二年(817)九月:

“甲寅，李愬将攻吴房，诸将曰：‘今日往亡。’愬曰：‘吾兵少，不足战，宜出其不意。彼以往亡不吾虞，正可击也。’遂往，克其外城，斩首千余级。余众保子城，不敢出。”[83]《协纪辨方书》为此辩护云：“今按：阴阳之义，无非慎微谨始，以昭钦若之忱，不必以一事之无验而遽谓其可废也，亦思其理之当否而已。”[84]按，据《二十史朔闰表》，义熙六年二月癸未朔，则丁亥为五日[85]，若据《日书》二月十四日为“往亡”，不合；又据《三千五百年历日天象》，该年正月十八辛未为惊蛰[86]，以《四时纂要》惊蛰后十四日为“往亡”验之，亦不合。不知何所出。元和十二年九月丁亥朔，甲寅为二十八日[87]，以《日书》九月二十七日“往亡”按之，有一日之差；本年八月十八乙亥寒露[88]，以《四时纂要》寒露后二十七日勘之，差之甚远。中外学者对敦煌具注历的研究发现它与《朔闰表》经常有一二天的差别，原因至今不明，或以为敦煌根据“正象”之朔，定朔推算“先天”之故[89]。但是《朔闰表》五代以前是据宋刘义叟《长历》，此后主要以明汪日桢《历代长术辑要》、清《万年书》等书逆推之[90]，方法论上是值得商榷的。所以这一差别也不能排除《朔闰表》少数推算有误的可能。出土历谱与以往学者的推算不合的现象，已引起学界的重视，订正的工作正在进行中[91]。因此，如果元和十二年九月甲寅可以校正为二十七日，那么它就和《日书》的“往亡”是一致的。

至于普通出行，《隋唐嘉话·补遗》中有一条材料很有意思：“郑公尝出行，以正月七日谒见太宗，太宗劳之曰：‘卿今日至，可谓人日矣。’”[92]尽管这一材料并未点出“往亡”，仅凭正月七日就断定其为“往亡”日，并用以说明两京地区是用历法月推算“往亡”，似证据不足，但我们不妨作如下解释：正因为正月七日既是“往亡”，又是“人日”[93]，所以唐太宗要用后者来安慰魏徵。

在敦煌文书中，“往亡”一词单独出现于P.3081《七曜日占吉凶法》中的七曜日忌不堪用等，是以中国的术语去套用西方的择吉术。至于以中国的本义，最初是“归忌”单独出现于《唐元和四年己丑岁(809)具注历》中[94]，



此后一般都是伴随出现。凡是完整的具注历，一般都在序言对所有术语作出解释，“往亡”与“归忌”的表达一般是：“往亡日不远行及归家、掘墓、移徙，……归忌日不归家及召女呼妇。”[95]这与《日书》中的核心含义是完全一致的，直至《协纪辨方书》也还是这个意思，只是运用五行学说对原理作了较为复杂的解释而已。但是具体时日却有很大的不同。为节省篇幅，从四十余件具注历日中检出四件样本作为各时期的代表，绘制成表格如下[96]：

样本一：P.2765《甲寅年历日》[97]，为吐蕃时期具注历日之典型。

月份	往亡	备注	归忌	备注
正月	十九日庚午	不合	二日癸丑	合
			十四日乙丑	合
			廿七日戊寅	不合
二月			九日庚寅	合
三月	十二日癸亥	合	一日壬子	合
	廿九日庚辰	合	十三日甲子	合
			廿六日丁丑	不合
四月			九日己丑	合

样本二：S.1439V《唐大中十二年戊寅岁(858)具注历日》[98]，是归义军初期具注历日的代表。

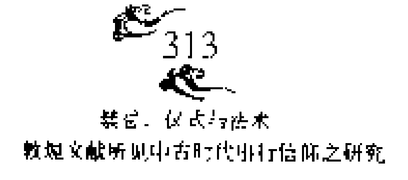
月份	往亡	备注	归忌	备注
正月	廿一日甲寅	合	廿日癸丑	合
闰正月	十三日丙子	合	二日乙丑	合
			十四日丁丑	合
			廿七日庚寅	不合
二月			十日壬寅	合
			廿日壬子	不合

续表

月份	往亡	备注	归忌	备注
三月	七日己巳	合	十四日丙子	合
	廿六日戊子	合	廿七日己丑	不合
四月			十日辛丑	合
			廿三日甲寅	不合
九月			五日丙寅	合
			十七日戊寅	合

样本三：P.4996+P.3476《唐景福二年癸丑岁(893)具注历日》[29]，作为张氏归义军晚期之代表。

月份	往亡	备注	归忌	备注
四月	廿一日己丑	合		
五月	廿九日丁卯	合	三日辛丑	不合
			十六日甲寅	合
			廿八日丙寅	合
六月			十日戊寅	不合
			廿日戊子	合
闰六月	八日乙巳	合	三日庚子	合
	廿四日辛酉	合	十五日壬子	合
			十六日癸丑	不合
七月			十日丁丑	合
			廿三日庚寅	不合
八月	三日庚子	合	五日壬寅	合
			廿七日甲子	不合
九月	十四日庚辰	合	十日丙子	合
	廿七日癸巳	合	廿二日己丑	不合



续表

月份	往亡	备注	归忌	备注
十月			五日辛丑	合
			十七日癸丑	合
十一月	九日甲戌	合	一日丙寅	合
			廿三日戊子	不合
十二月	十九日甲寅	合	五日庚子	合
			十七日壬子	合

样本四：P.3403《宋雍熙三年丙戌岁(986)具注历日并序》[10]，代表曹氏归义军晚期类型。

月份	往亡	备注	归忌	备注
正月			八日丁丑	合
			廿一日庚寅	不合
二月	三日辛丑	合	四日壬寅	合
			十六日甲寅	合
			廿六日甲子	不合
三月	十一日己卯	合	八日丙子	合
	廿八日丙申	合	廿日戊子	合
			廿一日己丑	不合
四月			三日辛丑	合
			十五日癸丑	合
			廿八日丙寅	不合
五月	八日乙亥	合	十一日戊寅	合
六月	十七日癸丑	合	四日庚子	合
			十六日壬子	合
			廿九日乙丑	不合

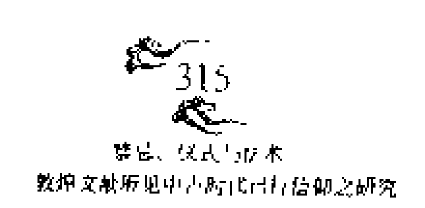
续表

月份	往亡	备注	归忌	备注
七月	二日己巳	合	十一日丁丑	合
			廿三日己丑	合
八月	十二日戊申	合	六日壬寅	合
			十八日甲寅	合
九月	廿三日戊子	合	十一日丙子	合
			廿三日戊子	合
十月	六日辛丑	合	六日辛丑	合
			十八日癸丑	合
十一月	十七日辛巳	合	二日丙寅	合
			十四日戊寅	合
			廿六日庚寅	合
十二月	廿九日壬戌	合	七日庚子	合
			十九日壬子	合

"往亡"的备注栏目是指与《四时纂要》比较的结果，几乎全部相合，个别的不合，如样本一的正月这条，估计是误抄所致。

因为样本的抽取是根据标志性的时段，只能大致反映各时代的状况，因此必须寻找一些特例加以矫正。诚如晏昌贵所指出，P.2506V《唐天复五年乙丑岁(905)具注历日》，P.3555V《后梁贞明八年壬午岁具注历日一卷并序》、P.3247＋罗1《后唐同光四年丙戌岁具注历日一卷并序》是与《日书》系统相合的[10]。但相对于所有敦煌具注历日来说，所占比例不足10%，是居于非主流地位的。

由此可得如下结论：一、敦煌具注历的"往亡"主要是《四时纂要》类



型，而不是中原地区时兴的《日书》类型。二、细辨之，还是有时代差异的。根据《四时纂要》："又立春后七日往亡，并立春日数之"，可知某节气后多少日，是包含节气这一天在内的。可是样本一和样本二并没有遵行这条规定，因此总有一日的差距。而样本三和样本四则是严格遵照。可能是因为唐末具注历的编写更趋规范化，从而纠正了这一错误。三、依照日本的《阴阳博士安倍孝重勘进记》的补充规则"但有没日者加一日为往亡"，但是样本三中"十二月十九日甲寅"恰逢没日，却仍按小寒后三十日推算，没有加一日。《协纪辨方书》中也没有这个说法。因此这有可能是并没有得到普遍采纳的一家之言，或为日本阴阳家所增添。

"归忌"的备注一栏中的"合"与"不合"，是指与上表诸家学说所作比较的结果。由于"归忌"没有异说，所以敦煌具注历也大多相合，现将不合的再汇总列表如下：

月份	样本一	样本二	样本三	样本四
正月	廿七日戊寅	廿七日庚寅		廿一日庚寅
二月		廿日壬子		廿六日甲子
三月	廿六日丁丑	廿七日己丑		廿一日己丑
四月		廿三日甲寅		廿八日丙寅
五月			三日辛丑	
六月			十日戊寅	廿九日乙丑
			十六日癸丑	
七月			廿三日庚寅	
八月			廿七日甲子	
九月			廿三日己丑	
十月				
十一月			廿三日戊子	
十二月				

表中有些月份的栏目空缺是因为文书残损的缘故，但不难推补。我们发现敦煌具注历日似乎偏离了正统的“四孟在丑，四仲在寅，四季在子”的定律，因此每月常有二至三个“归忌”，其中一至两个与《日书》合，一个不合（极少数月份只有一个，可能是漏抄）。这一现象是有它自身的一套理论为依归的：其实历注无误，而是我们误用推算的历法造成的。唐代推算神煞已用“节气月”，而不是“历法月”，仍用“历法月”推，当然会与“归忌”的规则不合。推算方法的不同主要是时代差异造成的。这个问题较为复杂，此处暂不展开讨论。

学者们大多同意，《日书》这种东西，实际上就是早期的“通书”、“黄（皇）历”[102]。但对于其演进的轨迹及动因并不十分清楚[103]。现存最古有历注的历谱是山东临沂银雀山二号汉墓出土的《元光元年（前134）历谱》[104]。此历谱所注“反”，被认为就是“反支”（一种凶日）的缩略语[105]。居延新简EPT65.425历谱就比银雀山这件要丰富得多。但毕竟不能算作具注历。敦煌历日第一件类似于晚近皇历的是《唐元和三年戊子岁（808）具注历日》[106]，不过吉凶历注还比较简单。然而吐鲁番出土的几件盛唐时期的历日：《唐显庆三年（658）具注历日》[107]、《唐仪凤四年（679）具注历日》[108]、《唐开元八年（720）具注历日》[109]都有详细的宜忌注，可以被认为是存世最早的具注历日。到了五代和宋初，历日结构和择吉内容都更趋繁杂。因此我认为，这种转变关键阶段是在中晚唐。敦煌文书中众多的《具注历》，应当就是上古的《日书》向近世的皇历转化的中间形态。

三、信仰与仪式

（一）行神信仰

中古时代之交通状况虽已大为改善，但长途跋涉，终究还是令人忧惧的事。加之敦煌孤悬西塞，“四围六蕃合”，出行既要越漠度碛，又要提

防"路上贼打"[109]，旅途之凶险更是多了一层。一件敦煌愿文生动地描绘了一位征人费尽千辛万苦，终于回到家乡见到慈母的经历，感人肺腑：

> 居懦绝塞，境接胡虏；戎羯往来，侵抄莫准。于当童稚，俄属彼师。遂离父母之乡，身叨戎夷之地。自幼成长，备历艰危。听南风以起悲，瞻北雁而成信。关山可望，生死难明。子怀泣血之悲，母作隔生之料。幸以天假其命，人影有微；誓旨不舍于劬劳，明珠再生于掌上。其来也，踏山履水，昼伏夜行。向日月而为心，望星辰而作路。行尽北地，达乎中天。忽闻华下(夏)之风，重会慈颜之面。于是庭张翠幕，宅曳花幡；香郁郁而伴愁云，梵响零零而添哭响[110]。

道途如此艰危，崇祀行神，以图消灾弥祸，便是最自然不过的事。然欲明中古敦煌之行神，须穷源竟委，追溯至先秦。行神之祀，又称为祖道，不知起于何时，然推想原始宗教时期必已有之。传世文献中最早的记载见于《礼记》，《祭法》云：

> 王为群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。王自为立七祀。诸侯为国立五祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉。诸侯自为立五祀。大夫立三祀：曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀：曰门，曰行。庶士、庶人立一祀：或立户，或立灶。郑玄注："此非大神所祈报大事者也。小神居人之间，司察小过，作谴告者尔。……司命，主督察三命。中霤，主堂室居处。门户，主出入。行，主道路行作。厉，主杀罚。灶，主饮食之事[112]。

还有一种说法是"五祀"，见《礼记·曲礼下》[113]，指户、灶、中霤、门、行五神，不可与"五行之祀"，即《左传》昭公二十九年所云之"五行之官"相混淆[114]。"五祀"亦见于睡虎地秦简《日书》乙种[115]，与《礼记》相稽核，可印证其确为先秦古礼。然《月令》、《曲礼》、《王制》诸篇并言大夫"五祀"，此与《祭法》所云"三祀"相牴牾。据《仪礼·既夕礼》："乃行祷于五祀。"郑玄注："尽孝子之情。五祀，博言之。士二祀，曰门，曰行。"[116]其实这是颇为牵强的解释。我认为这恰好反映当时士也可祭五祀。"七祀"或"五祀"虽属地祇之小祀，却与日常生活关系至为密切，以致此礼制不断被逾越。不论如

何，其中均有行神之祀，凸显其地位之重。晋稽含《祖道赋序》云："祖之在于俗尚矣。自天子至于庶人莫不咸用。"[117]材料虽晚出，但行神为诸阶层广为崇信可见一斑。

据《礼记·月令》祀行神之时节在冬，其仪式依郑玄注："行在庙门外之西，为軷壤，厚二寸，广五尺，轮四尺，祀行之礼，北面设主于軷上，乃制肾及脾为俎，奠于主南，又设盛于俎东，祭肉、肾一、脾再，其他皆如祀门之礼。"[118]郑玄又云："行山曰'軷'，犯之者封山为山象，以菩、刍、棘、柏为神主，既祭之，以车轹之而去，喻无险难也。"但《仪礼·聘礼》又有"释币于行"之说。郑玄注："告将行也，行者之先，其古人之名未闻。天子、诸侯有常祀，在冬。大夫三祀：曰'门'，曰'行'，曰'厉'。丧礼有'毁宗躐行，出于大门'，则行神之位在庙门外西方，不言埋币，可知也。今时民春秋祭祀有行神，古之遗礼乎。"[119]谢德莹以为："此时唯释币，无祭祀，盖亦在庙门外西方行神之位为軷坛，不设主（释币于祢，设筵几而无主），释币，然后埋之。郑云'不言埋币，可知也。'因上文释币于祢可知也。既埋币，踏坛而行。"[120]由此可知：一、行神之祀，本在冬季，但东汉时，民间已改在春秋；二、行神之位在庙门外之西；三、祭祀仪式有"軷祭"和"释币"两种，盖出自不同礼仪体系[121]。睡虎地秦简《日书》乙种中也有不少关于"祀行"的简文，可补经疏之阙[122]。

但其究竟为何方神圣，早在汉代，已渺远难求。以郑玄之博学，尚且"其古人之名未闻"[123]，况后生俗儒。有强作解人者，致异语纷呈，但究其根本，不外乎二说[124]：一为脩，出《风俗通义》卷八《祀典》："谨按：《礼传》：'共工之子曰脩，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。'"[125]一为累祖，《史记》卷五九《五宗世家》"祖于江陵北门"索隐云："又崔浩云'黄帝之子累祖，好远游而死于道，因以为行神'，亦不知其何据。盖见其谓之祖，因以为累祖，非也。据《帝系》及《本纪》皆言累祖黄帝妃，无为行神之由也。又《聘礼》云'出祖释軷，祭酒脯'而已。按：今祭礼，



以祓壤土为坛于道，则用黄羝或用狗，以其抵血衅左轮也。”[126]可知“累祖”之说本于崔浩，司马贞亦不之信也。而唐代亦徒存軷祭之祭仪，而不知所祭者为何。睡虎地秦简《日书》出，工藤元男据以详加考证，创一新说：典籍中的修或累祖是东汉时代的行神，先秦时代的行神是禹。禹是“被埋没的行神”[127]。刘增贵力驳其非，别立一解：《日书》中自有行神，即“常行”或“大常行”[128]。

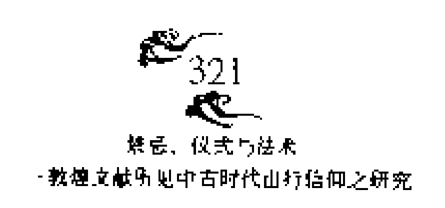
敦煌文献中的相关材料虽寥寥无几，仍然不足以解决这个问题，但却有助于增进我们的认知。S.2009《官衙交割什物点检历》第17行：“贴金行路神旗面一口”。此什物历所列之物多非常人所能有，小注标明掌管之人，如“在众官健”、“在令狐押衙身上”等等，俱可证唐耕耦定名不误，此必为归义军节度使府之器仗点检历无疑。“贴金行路神旗”云云，虽片言只语，却非同小可。可申论者厥有如下数端：一、晚唐五代敦煌不仅有行神信仰，而且为官方所信奉。二、文献所载，行神仅有木刻神主，旗幡则闻所未闻，此旗贴金加以藻饰，足见郑重其事。三、保藏此行路神旗者很有可能是军资库司，此旗之用途或为出师之日祭行神仪式所需。唐李筌撰《神机制敌太白阴经》卷七收录《祃牙文》[129]，《虎钤经》卷一九录有《祃牙旗文》、《祃门旗文》、《祃五方旗文》等[130]，皆祭祀时所宣读之祈祷文。军中之祭谓之“祃”，行路神旗之祭祀仪式当亦与此类近似。

不明者，行路神旗是否绘有神像？据郑注，行神“以菩、刍、棘、柏为神主”，未言及有图像。征诸考古资料，战国中期的湖北荆门包山2号楚墓棺内出土五个神位木牌，系从一件菱形纹竹笥中清出，形制各异，呈圭形、束腰形、弧边形、尖顶弧边形和凹弧顶燕尾形，牌之中央分别书有“室”、“灶”、“门”、“户”、“行”五字[131]，应当就是“五祀”的木主。因此可以推测，“五祀”初仅有神主，非人格化之神，故亦无神像。《史记》卷一二《孝武本纪》：“其秋，为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡。日月北斗登龙，以象天一三星，为泰一锋，名曰‘灵旗’。为兵祷，则太史奉以指所伐国。”[132]有四点值得注意：一、“牡荆画幡”，此语费解，参以前引郑注“以菩、刍、棘、柏为神主”，韦昭“以牡荆为柄者也”之解可取，此盖木主之蜕变也；二、中国传

统祭祀本亦只有木主，不立图形。"日月北斗登龙，以象天一三星，为泰一锋"云云，可知只是以星象之，并无"太一"神像；三、其间可见北斗、太一信仰与出行之关系[133]；四、"灵旗"或即敦煌行路神旗之前身。马王堆汉墓3号墓出土帛书《避兵图》中央有一神像[134]，究竟是谁颇有争议，李学勤、李零、陈松长、李家浩、饶宗颐皆以为即"太一"，胡文辉力证是社神，即禹[135]。从《史记》所载汉武帝时代尚不立"太一"神像的情况来看，胡文辉的意见似乎更有道理。然而"不为人像"之古制渐堕毁，东汉尤烈。王充云："礼，入宗庙，无所主意，斩尺二寸之木，名之曰主。主心事之，不为人像。今解土之祭，为土偶人，像鬼之形，何能解乎？神，荒忽无形，出入无门，故谓之神。今作形像，与礼相违，失神之实，故知其非。像似布藉，不设鬼形。解土之礼，立土偶人，如祭山可为石形，祭门户可作木人乎？"[136]佛教入华，推波助澜，偶像崇拜更为发达。隋唐以降，图像与祭祀之关系日益密切[137]。至元代所有星宿、风伯、雨师、岳渎诸神皆有绘神像之旗[138]。因此行路神旗或许绘有神像，此神像有可能就是太一。但是我们目前无法将此文字材料和莫高窟所出绢布画幡勘合，甚至是否存在这种可能性都很难说。因此这只是一个大胆的假设而已。

又，P.3081《七曜日占吉凶法》第63—77行"七曜日发动兵马法"：

> 蜜日，太阳日，发军宜从日出处行动，用卯时发吉；将宜着白衣，乘白马，白缨佛，白旗引前吉；飨祀天大将军吉。莫日，此日太阴日，发军宜从西北向东方动兵，用子时发吉；将宜着黑衣，乘紫马，黑缨佛，黑旗引前吉；飨祀月神吉。云汉，火直，发兵宜从南方面向北动兵，宜用辰时发吉；将宜着绯衣，乘赤马，赤缨佛，赤旗引前吉；飨祀五道大将军吉。嘀日，水直，发军宜从北方面向南动兵马，宜用子时发吉；将宜着黑衣，乘骢马，黑缨佛，黑旗引前吉；祀河伯将军吉。郁没斯日，木直日，发军宜从东动兵，用卯时吉；将宜着青衣，乘青骢马，青缨佛，青旗引前吉；祀行道天王吉。那颉日，



〔金〕直，发军宜从西方面向东动兵，用戌时吉；将宜着白衣，乘白马，白缨佛，白旗引前吉；祀巧女神吉。鸡缓日，土直，发军宜从西北面向东南方动兵，用午时吉；将宜着黄衣，乘黄马，黄缨佛，黄旗引前吉；祀北斗吉。

本件文书其他内容均为民生杂占，惟此乃军用卜择之术。虽用西方传来的七曜门，占辞却完全是中国固有的风格，所祀诸神亦是中国松散型宗教中的神祇。这些神与我们所要讨论的行神尽管不是一回事，但却具有某些关联，比如北斗神（详下节）。每日所祀之神皆不同，是受西方占星术影响的缘故，还是因为发动兵马与普通出行有别，抑或敦煌的出行之神（不等同于行神）本来就是多神信仰？我们尚难下结论，姑且存疑。

又，P.3554V《谨上河西道节度公德政及祥瑞五更转兼十二时共一十七首》之序：

昔尚书曾逃逻娑，引道神人，祭水河边，龙兴紫盖，池现圣鸟，气运冲星，阵上回风，击添雷雹。嘉禾合颖，麦秀两歧；苽瓠同心，梨杏李结；野蚕成茧，长幼歌谣。草上阳晞，变成甘露；观音、独煞，助济人民；佛晃神光，呈祥表瑞。如斯盛美，人俱尔赡（瞻），此则尚书之感应也[139]。

此序是851—856年间沙州文学都法师悟真撰[140]。这段文字系夸耀归义军首任节度使张议潮早年出逃"逻娑"（拉萨）的神异事迹和大唐授予节度使旌节前后的种种祥瑞。其中"引道神人"殊为引人注目。文义有些晦涩，疑中有夺讹。大意似言张议潮出奔逻娑时，路逢困厄，蒙行神祐护，遇难呈祥。"引道神人"未必就是行神，但这种可能性显然是不能排除的。

又，S.5548《沙州录》：

贰师泉，去沙〔州〕城东三程。汉时，李广利军行渴乏，祝山神，以剑节山，因之水下，流向西数十里黄草泊。后有将渴甚，饮水泉侧而终，水遂不流，只及平地。后来，若人多即水多，若人少即水少，若郡（群）众大噉，水即猛下，至今如然。其二（贰）师庙在路旁，久废，但有积石驼马，行人祈福之所[141]。

贰师庙成为行人祈福之所，原因可作如下推想：一、所祭者应为行神，或以李广利为从祀。二、汉去唐虽远，贰师庙亦久废，然李广利之名，余威犹存。按照特异之人皆可成为民间信仰的神灵这一惯例，李广利为敦煌民众所尊奉，亦不足为奇。其虽非行神，但行人以为向其祭祀亦可得福祐；三、贰师庙距沙州三程（约130里），瓜沙之途程为三百里许，贰师庙恰好位于途中两州交界处，乃交通要道，宜其成为祀行之所；四、贰师泉即悬泉，可补充淡水，并略作休憩，而环顾四周，皆茫茫戈壁，易生畏惧之情，此处祭行，亦合心理之需[43]。

小结上文如下：一、唐宋敦煌，上至归义军节度使，下至普通平民百姓，皆崇祀行神，且有行神灵验故事流传民间。二、军旅祭祀，祃旗，旗上或有行神图像。三、祭祀之地点，也可选择特定的路旁祠庙。

（二）出门仪式

1. 道家模式

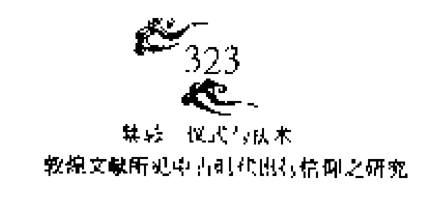
这种仪式包括“禹步”、画“四纵五横”和念咒三个步骤，自然是深受道教影响的一种祭仪，无以名之，姑称之“道家模式”，用此法者未必限于道教徒。

P.2661《诸杂略得要抄子一本》第129—192行：

> （四纵五横图略） 凡人欲急，不择日，出大门画地，五纵六横，一云四纵五横，禹为治道，蚩尤壁（避）兵，五（吾）周行天下，为祸殃呵吾者死，流吾者亡，急急如律令。讫之，可画上过而去，物（勿）回头。

S.2729V首残尾全，内容颇为驳杂，其基本性质应属军中所用占候类文献，第177—180行，即“出军大忌日法”后有如下文字：

> 初出门，闭气，[以]手持刀画地，作纵五横令（六），方三尺，随意所向方面立，蜜（密）呪之：“四纵五[横]，长使我行，周遍天下，无



有祸殃，谋我者死，犯我者亡。"呪讫，便跨度去，勿顾其后。

以上两条敦煌史料所描述者即"出邦门"仪式，前人于此多未曾措意，然出土简帛可与上文校录的敦煌文书相互发明者颇众。睡虎地秦简《日书》甲种：

行到邦门困（阃），禹步三，勉壹步，謼（呼）："皋，敢告曰：某行毋（无）咎，先为禹除道。"即五画地，掓其画中央土一一一背而怀之一一二背[143]。

《日书》乙种：

〔出〕邦门，可□一〇二叁行□一〇三叁，禹符，左行，置，右环（还），曰□□一〇四叁□□右环（还），曰：行邦□一〇五叁令行。投符地，禹步三，曰：皋一〇六叁，敢告□符，上车毋顾，上□一〇七贰[144]。

放马滩秦简《日书》中也有一条类似的资料，原释读为：

禹须臾臾臾行得择日出邑门禹步三向北斗质画地视之曰禹有直五横今利行行毋咎为禹前除得[145]。

刘乐贤指出，整理小组的释读有误，但鉴于图版没有公布，不便贸然纠正[146]。工藤元男则以理校法复原[147]，但仍有问题，今参考敦煌文献重加董理：

择日出邑门，禹步三，向北斗，质画地，视之，曰："禹有直五横〔六〕，今利行，行毋咎，为禹前除。"得。

对于上述简牍资料，学界关注的焦点汇聚于"禹步"。早年陈国符先生曾在《道藏源流考》附录中抄撮《洞神八帝元变经·禹步致灵》，盖以为道家法术之一[148]。简牍《日书》出土以后，先后有饶宗颐、工藤元男、刘昭瑞、刘乐贤、胡新生、胡文辉撰文探讨[149]。现在诸家基础上续作笺释。

在出土文献中，"禹步"一词每每多见，与出行有关的是马王堆汉墓帛书《养生方·走》：

〔一曰〕：行宿，自謼（呼）："大山之阳，天□□□，□□先□，城郭不完，□以金关。"即禹步三，曰以产荆长二寸周昼（画）中[150]。

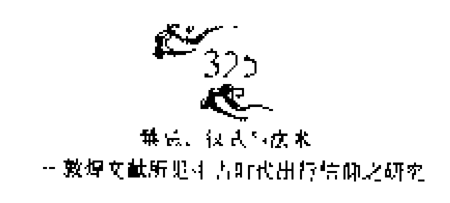
又，《养生方·疾行》：

[一曰]：行欲毋足痛者，南乡(向)禹步三，曰："何水不截，何道不枯，气我□□。"末即取突墨□□□□□内(纳)履中[151]。

这里的"禹步"，前者的功能似乎是止宿禳镇，但后者显然是作为治疗疾病的一种方术。至于同墓出土的《五十二病方》中的相关材料亦是祝由方，或将此作为治疗过程中辅助性的法术：解毒[152]、磨疣[153]、疗癃病[154]、治癫疝(二方)[155]、疗痈病[156]、治小儿病魃病[157]。还有用于导引术，张家山汉简《引书》："禹步以利股间……此物皆三而已"[158]。只刊布了部分释文的敦煌悬泉汉简中有一支简是用"禹步"除百病："入厕，禹步三。祝曰：入则谓厕哉，阳谓天大哉，辰，病与恶入，疾去毋顾。"[159]周家台30号秦墓竹简也基本上属于巫医性质，有已龋方三[160]、心病方一[161]、痈方一[162]、马心方一[163]、虐方一[164]。但其中有一条非常特殊，"禹步"用于祭先农礼[165]。

以上诸多材料可证"禹步"早在秦汉之际就已极其流行，特别在治病和祈禳方面有非常广泛的应用。至于《抱朴子》卷一七《登涉》所引《遁甲中经》用以为隐身术[166]，恐怕是为道家吸收后嬗变的产物。胡文辉指出："我以为'禹步'并非一种单独的巫术类型，而是巫术的一种基本步法，可以运用于各式各样的巫术，如治病、隐身、辟兵等。"[167]这是很有见地的，其实葛洪自己就讲过："凡作天下百术，皆宜知禹步，不独此事也。"[168]但是我觉得可以稍作修正："禹步"不仅是巫术的一种步法，它也是祭祀仪式的一个组成部分。敦煌文献中虽然没有直接出现该词，但从上下文来看，应当也有这一环节，或在事急不得择日的情况下用之，或为行神祭祀程序之一。

"禹步"的具体步法，《抱朴子》有翔实的说明，但对于起步说法不一，卷一一《仙药》云："禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。"[169]同书卷一七《登涉》云："又禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右



足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣[170]。”《云笈七签》卷六一《诸家气法》说得复杂一些，但步法和《仙药》篇并无二致[171]。不管出土简帛还是传世文献，均未见附图解说“禹步”者，坂出祥伸曾据《抱朴子》绘出两种想像图解[172]，值得庆幸的是十二世纪日本阴阳道文献《小反闭作法并护身法》保存了一条图文并茂的珍贵史料[173]，文字曰：“次禹步：谨请天逢、天内、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英。”图形所绘为十一个脚印，正立的两个分别标“左”、“右”，然后依次在每个脚印内标数字，再旁注“天逢”、“天内”、“天冲”等（图1）。其步法与《抱朴子·登涉》相同，但每步均以道教的九星命名，则不见于任何中国典籍或出土文献。至于唐代道经《北斗治法武威经》将此转化成一个符印，称为“禹步印文”（图2）[174]，已经和原来的含义和形式差得很远了。

我们再来讨论“四纵五横”或“五纵六横”。敦煌文书P.2661云“五纵六横，一云四纵五横”，S.2729V前面讲画地“作纵五横令（六）”，咒语却说“四纵五〔横〕”，以致自相矛盾，实际上恰好反映当时二说并存的状况。从放马滩秦简《日书》仅有“直五横〔六〕”一说来看，“四纵五横”盖后起之说，或为凑合“九”之数而改。部分文献还有示意图，P.2661文字上方即绘一网状“五纵六横”，此上有一蝌蚪状图形，即北斗是也（图3）。《小反闭作法并护身法》却称为“次四纵五横咒并印”，“四纵”上方无北斗，但从左至右依次标明“一”、“二”、“三”、“四”，对应的下方则注有“朱雀”、“玄武”、“白虎”、“勾阵”，“五横”的右侧分别标注“五”至“九”，在“四纵五横”的下方绘一符，整个图画的上方有一标题性文字“印”（图一）[175]。显然这是“四纵五横”和符箓的混合图形，在整体上是被看作是一个道教的符印。“画地”的起源已难以稽考，或许它原是睡虎地《日书》乙种中的投禹符于地的一种转换形式。至于某些“四纵五横”上绘北斗，或所谓“向北斗，质画地”，《小反闭作法并护身法》甚至还直接出现于咒语中：“次禹步立留咒曰：南斗北斗，三台玉女，左青龙，避万兵，右白虎，避不祥，前朱雀，避口舌，后玄武，避万鬼，前后辅翼，急急如律令。”[176]这些显然是北斗崇拜的反映。在中国初民社会，北斗就是时间和空间的指针，由此引发崇

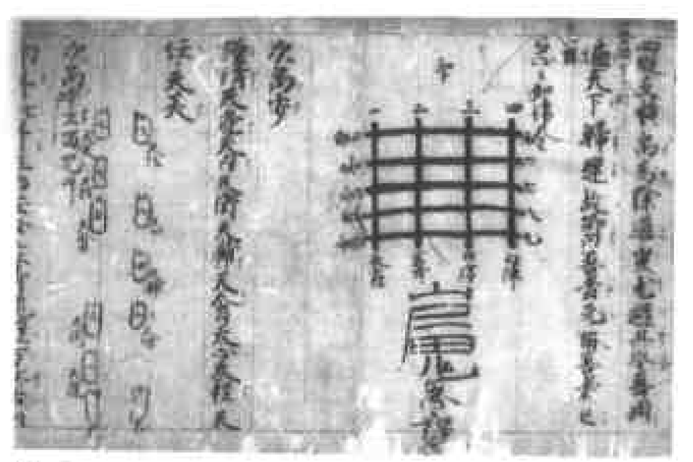


图 1



禹步呪曰
四縱五橫六甲六丁禹王治道蚩尤辟兵遍行天下曲戈反復所有一切虎狼賊盜凶惡等並赴吾魁罡之下無動無作急急如律令
禹步法
四縱五橫
禹步印文
每臨起時安排諸事訖誦呪畢便行不可
回顧

图 2



图 3

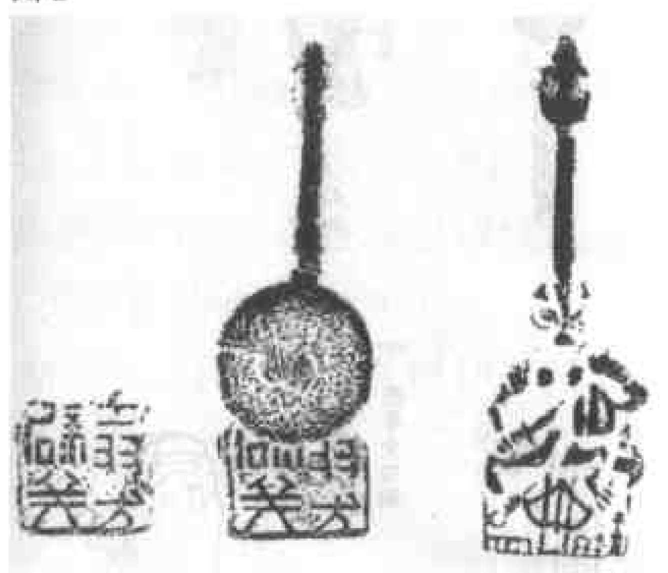


图 4

图 1：日本阴阳道文献《小反闭作法并护身法》中的“四纵五横图”和“禹步图”。
图 2：《北斗治法武威经》中的“四纵五横图”和“禹步印文”。
图 3：敦煌文献P.2661《诸杂略得要抄子一本》中的“五纵六横图”。
图 4：容庚《汉金文录》著录的“蚩尤辟兵”铜带钩。

祀北斗的信仰，相信北斗是天地造化的枢纽，主宰人间四季变化和人的命运。这一信仰被融入出行仪式中是最自然不过了。至于后世以此步法象征施法者踏在北斗七星上，称为“禹罡式”[177]，则是北斗信仰和“禹步”进一步融合的结果。

简略地探讨一下“画地”的方式，也是很有趣味的。S.2729V提到“画地”所用的工具是刀。《抱朴子》卷一七《登涉》说“以左手持刀闭炁，画地作方”[178]。《北斗治法武威经》又说“以杖子”[179]。宋仁宗时官方编纂的《景祐遁甲符应经》讲“应北斗天罡气，以右手持刀画地”[180]。金代施子美《军林宝鉴》卷上《速用篇》则声称“以右手大拇指先画四纵，后五横”。此法为日本修验道“九字法”所吸收，于《修验故事便览》中引用[181]。明代的《居家必用事类全集》与此悉同[182]。综合来看，似用刀是“正宗”，但有左右手之别，余皆晚出之旁门也。

再来看咒语，这里面有两个关键词：“禹为治道”和“蚩尤辟（避）兵”。前者即禹开道护行之意，不须再论。后者或许有必要再费点笔墨。胡文辉认为“‘辟（避）兵’义为避除、弥止兵戎的伤害，是古代使用很普遍的一种军事巫术，属于所谓‘兵阴阳’的范畴。”[183]释义是不错的，但范畴界定得窄了一些。我们从上文征引的材料不难发现，庶民出行同样也是想免遭兵患，用敦煌契约的话来说就是“贼打”。“蚩尤辟兵”不见于秦汉简牍，但容庚的《汉金文录》著录了一件铜带钩[184]，胡文辉释读为“蚩尤辟兵”，无疑是正确的（图4）[185]。可见在汉代，它是禳镇佩物的名称或咒语式铭文。独立于器物之外，成为出行仪式中的咒语，恐怕是在唐代。因为除敦煌文书外，“蚩尤辟兵”多见于唐宋时期的道经，如《北斗治法武威经》、《景祐遁甲符应经》“行千里法”等[186]。此外，《小反闭作法并护身法》也有一条[187]。

再简单地讨论一下祭祀的地点。P.2661说“出大门”，S.2779V讲是“初出门”，睡虎地秦简《日书》是“邦门困（阃）”[188]，放马滩秦简《日书》则是“邑门”。我认为其实没有实质性的区别，都是指城廓门。门是空间控制和社会控制的重要设施，在中国古代社会是有极为丰富的象征意味的[189]。

门与行的关系尤为密切，出行谓之出门，是渊源有自的[190]。选择邦门外作为祭祀地点，绝非偶然。

最后一点值得留心的是，在仪式完成后，两件敦煌文书都嘱咐"讫之，可画上过而去，物（勿）回头"，"咒讫，便跨度去，勿顾其后"。我认为，之所以要从"四纵五横"上跨度而过，可能是对上文所论行神的軷祭的模仿，即相当践踏行神的祭坛而行。至于不准回头，刘乐贤引孙思邈《备急千金方》及《云笈七签》为证，云古人以为"顾则神去人"，即回头看将有神灵离体的危险[191]。此说可取。

整个出门仪式，以《景祐遁甲符应经》描述最为详尽，虽年代较敦煌文书略晚，但可以提供很多敦煌文书不载的细节[192]，文长不具引。

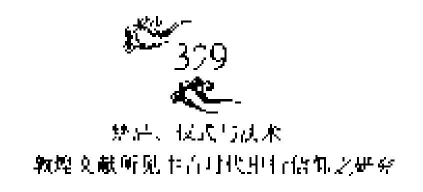
2. 佛教模式

佛教徒在出门之前则以设斋方式来祈求佛法佑护，往来无虞。敦煌愿文中有一件《远行文》，就是在斋会上宣读的发愿文[193]：

> 欲远行者，今为某事，欲涉长途。道路悬运（远），关山峻積（阻）。欲其（祈）吉道，仰托三尊；敬设清斋，澄之（证诸）心愿。然今此会焚香意者，为男远行之所施也。惟男积年军旅，为国从征，远涉边界，虔心用命。白云千里，望归路而朝清；青山万里（重），思古（故）乡而难见。虑恐身沉沙漠，[命]谢干戈。惟仗圣贤，仰凭三宝。从福智（至）福，永超生死之愿（原）；从明入明，速启菩提之路。然后上通有谛（顶），傍[括]十方[194]。

本件文书编号P.2237，存文十三篇，此文空数格后接写于前文之下，文字多有错简。其实"然今此会焚香意者"之后为另一篇，这将在下节再论。从行文来看，显然是范本，是供远行者本人祈愿时套用。而P.2341《行人愿文》比上件更富研究旨趣，是已知唯一的一件完整的行人愿文，殊可珍宝：

> 盖闻道振（震）百王，尚归真于双树；位临天主，由（犹）迁命於五衰。是知有识者莫不无常，禀气者会归磨灭。今为王事，欲涉长



> 途。道路悬远，关山峻岨(阻)。欲祈告达，仰托三尊。敬舍珍财，愿保清适。惟愿伐折罗大将引道，所向皆通；毗沙门天王密扶，往来安泰[195]。

“伐折罗大将引道”、“毗沙门天王密扶”云云，乃文中最可注意者。伐折罗，梵名Vajra，意译为金刚，乃药师如来十二神将之一，守护佛法，为夜叉神王之上首。伐折罗为何成为行者引路之神？大概与《药师琉璃光如来本愿功德经》的这段经文有点渊源：“随于何等村城国邑空闲林中，若有流布此经或复受持药师琉璃光如来名号恭敬供养者，我等眷属卫护是人，皆使解脱一切苦难。”[196]毗沙门天王，即北方多闻天王，佛教护法神四天王之一。此天王统领罗刹、夜叉，有大威德力，受佛之付嘱，护持正法，守护国家。唐宋时，毗沙门信仰甚炽。据《佛祖历代通载》卷一三：“西蕃寇围凉州，帝(玄宗)命三藏不空祈阴兵救之。空诵仁王密语数番，有神介胄而至。帝亲见之，问曰‘神谓谁？’空曰：‘北方毘沙门天王长子也。’空诵密语遣之。数日凉州捷报，有神兵至威武雄盛，贼畏惧卷甲而去。帝悦诏天下。军垒皆立毗沙门天王祠。”[197]又，《毗沙门仪轨》称：“有天灵异，奉敕宣付十道节度，所在军领令置形像，祈愿供养。”[198]以上虽不见于正史，但《新唐书》卷七九《隐太子建成传》：“隐太子建成小字毗沙门”，可知毗沙门信仰在唐以前就已在中原地区传播开来。盛唐以后，毗沙门天王祠遍布全国，各类灵验故事在民间流传甚广，敦煌自然也不例外。而且因为据说毗沙门天王是于阗国的守护神，受到其国民的热烈崇信，而于阗佛教对敦煌有较深的影响[199]，所以敦煌地区较之中原，实有过之而无不及。莫高窟旁平地上有天王堂寺，莫高窟崖顶和沙州州府城楼上均建有天王堂[200]；《毗沙门天王缘起》[201]、《龙兴寺毗沙门天王灵验记》在敦煌民众中广为传诵[202]；敦煌壁画[203]、绢布画幡、印本画[204]常见毗沙门形象，尤其是绢画多绘天王由随从陪伴穿越大海的场景，即所谓“行道天王图”[205]；甚至“赛天王”这种祈赛活动频繁举行以致成为岁时礼俗[206]。毗沙门天王在民间信仰中的位置可见一斑。此外，不空所译《北方毗沙门天王随军护法仪轨》[207]、《北方毗沙门天王随军护法真言》[208]均有毗沙门天王救护征人、行人的文字。由此，《行人愿文》为何特别向毗沙门天王祈求的原因就不难想见了。

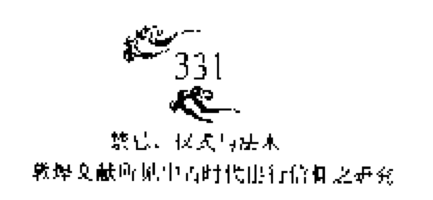
文殊菩萨也被看作是护卫道途的神祇。S.5981《智严巡礼圣迹题记愿文》：

大唐同光贰年三月九日，时来巡礼圣迹，故留后记。鄜州开元寺观音院主临坛持律大德智严，誓求无上，普愿救拔四生九类。欲往西天，求请我佛遗法回东夏。然愿我今皇帝万岁，当府曹司空千秋，合境文武崇班总愿归依三宝，一切土庶（士庶）人民息（悉）发无上菩提之心。智严回日，誓愿将此凡身于五台山供养大圣文殊师利菩萨，焚烧此身，用酬往来道途护卫之恩。所将有为之事，回向无为之理。法界有情，同证正觉[209]。

这件愿文是智严在敦煌停留一段时间后继续西行前，在莫高窟巡礼时所发的誓言。我们最感兴趣的，当然是文殊师利菩萨成为出行仪式中被崇祀的主角。唐朝中叶以降，文殊崇拜逐渐兴盛起来。鄜州大德智严、定州僧人归文西行求法，向敦煌民众灌输了五台山的文殊信仰[210]。而有关五台山的种种艺文，也随西来的僧侣和返回的沙州使臣涌进敦煌，各地都崇拜五台山的文殊菩萨成为当时的文化交往特殊形式[211]。所以不难推想文殊菩萨能护卫行人的信仰也会在敦煌传播开来。

四、禳灾辟邪的诸般法门

选择好吉日，祭祀过各路神灵，准备好行装，就应该上路了。行囊里必备的有这些物事：一是药品[212]；二是干粮[213]；三是防冻护肤品[214]。但是仅有这些，心里还是不踏实，还得准备好各种应对措施，以抵御旅途中将会碰到的变幻莫测的灾厄。本小节将讨论敦煌人用以趋吉避凶的千奇百怪的法术。



（一）佩物禳镇

被认为具有法力的器物有三类，一类是金银，另一类是某些植物的枝条，还有一类是牛角。

P.2693《七曜历日》第8行“蜜日”条：

> 此日厄，不宜出外，带金银作宝攘之，吉。

汉代即已形成金银崇拜，方士们认为“金银为食器可得不死”。至唐代对金银器的追求更为狂热，虽朝廷三令五申禁止逾制，收效甚微[215]。既然金银为食器能延年益寿，以为出行时佩之可禳灾，亦不足为怪。不过，唐代的金银器的制造深受外来文明，尤其是粟特文化的影响[216]，那么在传播制造工艺的同时，是否也会把信仰上的因素带入中国？第一节我们曾提到，七曜历日是外来的历法，而敦煌就有许多粟特人聚居，这两者是否具有某种联系呢？换句话说，出行佩戴金银器的风俗是中国本土的方术还是由粟特人传入敦煌的？由于史料过于简略，我们只能提出这一假说，有待证明。至于所佩金银器究竟是何形制，更是难以详言。

P.2661《诸杂略得要抄子一本》第26行：

> 欲入山，取烧牛角，将行，狼虎出走避，大有验之，吉。

又，第135行：

> 凡欲远行 东行持桃树东枝一寸，南行持桑南一寸，西行持
> 柳枝西一寸，北行持□□□（榆枝北）一寸。[217]

这些实际上是实物崇拜的遗风，也可以看作是厌胜巫术。在原始宗教时期，世界上很多民族都相信某些动物的甲骨、牙、爪、尾、羽毛和角或某些植物具有神奇的魔力[218]，似不必多作解释，只稍微提一下“桃东枝”。同样都是用“桃东枝”，但是其象征意义可能有所不同。该词亦见于马王堆汉墓帛书《五十二病方·魃》：“魃：禹步三，取桃东枳（枝），中别为□□□之倡而笄门户上各一。”[219]此处取“桃东枝”治魃，盖以为得阳气，故本卷第1行讲桃符时又称为“阳桃枝”，云“正月一日取阳桃支着户上，百鬼不入门。” 而出行时向什么方向行，便取某树同方向的枝条，与是否向阳无

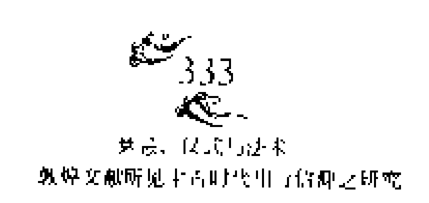
关。这些树枝有可能是佩戴在身上，就能祛邪，但也有可能是遇见鬼魅时用来投刺的，其功用大抵与《抱朴子》卷一七《登涉》相类："山中见吏，若但闻声，不见形，呼人不止，以白石投掷之则息矣；一法以苇为矛以刺之则吉。山中见鬼来唤人，求食不止者，以白茅投之即死也。山中鬼常迷惑使失道径者，以苇杖投之即死。"[22]

（二）带符念咒

护身符也是一大法宝。《抱朴子·登涉》中就有各种"入山符"。敦煌文献中也有不少。S.5775《护宅神历卷》有一符，旁注："□都近，面恒向东，不随四时，王□符时初呪向呼直日姓名，吾头着符冠质，出入大门开，急□娑耶荷止诃。此即管公明神符。"另一符，注云："□□谓舒神符。但有人方在身□朱书此符，头上顶戴而行，带之吉。"这两个符大概都是纳入冠中，顶戴而行。

S.2708《佛说七千佛神符经》是一部伪经，牧田谛亮认为内容荒唐无稽，暗示着佛教趋于民众化[23]。其主体部分是出行符咒，很有可能是旅行者随身携带应急用的：

> 七千佛符打鍛众魔蛊道山林社稷郎岸北神尽自消灭。千佛符打鍛众魔风王窖君水龙之神土公尽自消灭。千佛符打鍛五秏六嘘恶梦悲啼野道咒咀尽自消灭。……佩符之后，诸佛生我，诸经载我，光明照我，阴阳长我，四时养我，五大将我，五云盖我，菩萨护我，六百甲子覆我，五帝助我，五音乐我，五兵卫我，星辰格我，五丝依我，五香熏我，金床卧我，锦被覆我，仙人扶我，玉女侍我，青龙引我，白虎狭我，守公候使人受我，五姓敬我，万姓荣我，长者顺我，乡里媚我；弓箭刀兵盗贼离我，虎狼蚖蛇避我，五毒蛊道避我之身。佩符之后，天开四通，百鬼不从，堕水不没，刀兵不伤，出入吉良，不逢祸殃。四方五岳将军所护，无道备具，保宣在前，贤怀敬我，良药与我，



神符护我，百鬼避我，百神爱我，天门开我，地户出我，凉泉饮我。风霜雨师涂道，当符前者死，逆符者亡。符厌死丧新旧，注雌雄，破殃伏连之鬼。符厌山林社稷之鬼，符厌游天之鬼，符厌赤舌之鬼，符厌比舍五土注之鬼。符厌日游土气之鬼。符厌星死之鬼。符厌客死之鬼。符厌兵死狱死之鬼。弟子佩千佛符之后，四出行来，千道无穷，万道无难，卧不恶梦，所求常得，所愿从心。千佛法正如符，所敕急急如律令。

第一心开符（图略）第二益算符（图略）第三救护身命符（图略）第四金木水土不相刻符（图略）第五注生人阿姬死鬼秏虚神符（图略）符厌死丧新旧注雌雄破伏连之鬼三世（图略）符厌游天之之鬼（图略）符厌赤舌之鬼（图略）符厌比舍五土之鬼（图略）符厌日游土气之鬼（图略）符厌星死之鬼（图略）符厌客死之鬼（图略）符厌兵死狱死之之鬼（图略）符厌界祥女祥之鬼（图略）符厌无辜之鬼（图略）

与符咒类性质等同的是呼神名和书字于掌，前者相当于念咒，后者则近于画符。P.2661《诸杂略得要抄子一本》第13—19行：

甲子字执明，欲入火呼执明，吉。甲戌字弘张，欲入水大吉。甲申字孟章，欲入山，呼孟章。甲午字陵光，欲入兵，众呼陵光，吉。甲辰字夫禽，甲寅字监兵，欲出行，呼监兵，吉。欲渡河手中书字，吉。欲入山，手中勾“龙”字，大吉利。欲入众吠，手中作“学”字。欲[入]恶人家，手中作“大”字，吉。欲至病人家，手中作“鬼”字。欲入丧家，手中作“刚”字。欲入水，手中作“土”字，大吉。欲入妇家，手中作“合”字，大吉。欲入阵，手中作“乾”字，大吉。欲入恶狗家，手中作“虎”字，犬不齿人。

这其实也是遁甲术。《云笈七签》卷六一《诸家气法》“辨杂呼神名”：

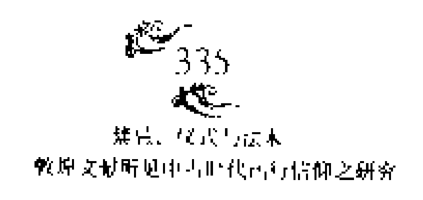
天公字阳君，日字长生，月字子丸，北斗字长，史雷公字吾君，西王母字文殊，太岁字微明，大将军字元庄。已上男知不兵死，女知不产亡，入水呼引阴，入山呼孟宇，入兵呼九光，远行呼天命，凡呼之皆免难[22]。

虽然和《诸杂略得要抄子一本》所呼的神名不同，却有异曲同工之妙。

年代稍晚的《景祐遁甲符应经》卷中"出入呼六甲神名字五行相制"条亦可与此相比勘：

> 甲戌旬首神名徐何，若开决沟渠、平治道路、分决河道，得于自然，开路无损，路向其方，呼其神之字，左转入太阴中，则得所愿，自通道路。
>
> 甲申旬首神名盖新，若入山田猎，捉捕虎狼虫兽者，皆向其方呼其神之名，而行六十步，左转入太阴中，虫兽自然不动。
>
> 甲午旬首神名灵光，安营置阵，巡狩战斗者，皆向其方呼其神之名，而行六十步，左转入太阴中，则必胜。
>
> 甲辰旬首神名含章，若求官拜将，临民赴任者，皆向其方呼其神之名，而行举步左转入太阴中，则为官不晦散。
>
> 甲寅旬首神名监兵，若扬兵振武，教阵荡冠，行军伐不道者，皆向其方呼其神之名，而行六十步左转入太阴中，若出行安边，贼盗自然不起。
>
> 又曰：六甲内管五行而动应无方，其五行而合胜，有相生相克。左手象天，右手法地。体好静，故书五行相制运化之道，无不兼该。若见贵人，求官二千石，及令长者，则于左手书"天"字。若商贾兴贩，和结交友嫁娶立契，则书"和"字。若入山捕收牧猎，则书"狮子"字。若部工居众，则书"强"字。若过河治水，则书"土"字或"戊"字。波浪腾声，舟楫而溺，犹忌八风，触水龙，招摇咸池之日，若游山入道，则书"龙"字。其蛇虫不动，此是五行相制胜负之道㉓。

人类学家马林诺夫斯基曾归纳过咒术的三个特征，其中第三点是："几乎每个咒术都有仪式所没有的成分，那就是神话的征引，征引巫术所本的祖先与文化英雄。"㉔如果用这个观点来理解呼神的名字的话，那么灵力就来自于所呼之神。至于书字于掌，则是文字崇拜和模仿巫术的



结合。

（三）写经念经

抄写或诵读佛经被认为是有功德的事，那么路上遇到麻烦，这自然也会被用作解脱困境的一种手段。试举一例为证：甲戌年七月，归义军新统帅曹议金遣兵马使李吉顺、康奴子出使甘州回鹘，以通盟好。时回鹘可汗决断未定，二人帐外等候多时未蒙召见，心神不宁，以为祸福难测，于是写《佛说八阳神咒经》一卷，祈愿一行无灾无病，早回故土。题记如下：

> 甲戌年七月三日，清信佛弟子兵马使李吉顺、兵马使康奴子二人，奉命充使甘州，久坐多时，发心写此《八阳神咒》一卷，一为先亡父母，神生净土；二为吉顺等一行，无之灾彰（鄣），病患得差，愿早回戈（国），流传信士[25]。

池田温疑此件写于914年。荣新江续加补证，认为池田氏判断不误，并指出李吉顺等在甘州逗留多时，可推测双方交涉之不易；但此卷写经能带回故里，表明二人并未遭遇不测，甘、沙二州之间仍有正常交往[26]。李吉顺等人能平安回归沙州，固然是归义军和甘州回鹘的政治、外交形势所决定的，但是他们自己想必会归功于佛法。

（四）画纸赛神

这个问题，前人已经有很多讨论，此处只需简单地提一下。敦煌文献中有关“画纸”的材料集中于P.4640V《归义军军资库司己未、庚辰、辛酉等年布纸破用历》[27]，详见后页图表[28]。

敦煌赛神多用“画纸”，不独行人路上祈赛用之。用途既不一，所绘之神像亦当不同。每次要用的“画纸”数量众多，而唐代敦煌已有雕版印刷，所以“画纸”亦有可能是木刻印刷品。行人所用“画纸”之神像为何，不得而知。或许是行神或毗沙门天王之类，未必是“纸马”。从支给的“画纸”依路程远近而增减来看，这些“画纸”不是一次性用完，而是每到一地，祭祀时在道边烧几张。

时　间	行　人	事　由	画纸数	出　处
己未年五月卅日	都押衙阴惠达	东行	细纸两帖	69-70行
己未年六月廿日	都虞候索怀济	东行	叁拾张	78-79行
己未年八月十三日	都知史史孝忠	东行	叁拾张	96-97行
己未年十月廿日	两般使	入奏朔方	壹帖	113行
己未年十二月十七日	押衙康伯达		拾张	128行
庚申年七月十四日	兵马使程文威	东行	贰拾张	187-188行
庚申年十一月九日	押衙张西豹	甘州充使	叁拾张	213-214行
庚申年十二月十四日	押衙邓留住	东行	叁拾张	222-223行
辛酉年二月廿七日	璨微引路人刘悉咄令		细纸两帖	248行
辛酉年三月三日	甘州使押衙王保安		细纸肆帖	253-254行
辛酉年三月十一日	于阗使押衙张良真		壹帖	256-257行

（五）反抗巫术

P.2661《诸杂略得要抄子一本》第128行：

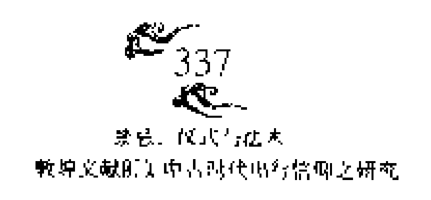
东行越木，南方越火，西方越金，北方越水是也。

令人惊喜的是，我们在周家台30号秦墓简牍中找到了几乎完全一样的文字：

有行而急，不得须良日，东行越木，南行越火，西行越金，北行越水，毋须良日可也三六三[29]。

可见这是不得已出行时所用的对付凶日的一种巫术。但是这句话不太好理解，所以整理者也未能出注说明其含义。然而《张淮深变文》却能为我们揭开谜团：

岂料蜂虿有毒，豺性难驯，天使才过酒泉，回鹘王子，领兵西来，犯我疆场。潜于西桐海畔，蚁聚云屯，远侦烽烟，即拟为寇。先锋



游弈使白通吉，探知有贼，当即申上。尚书既闻回鹘□□□诸将点锐精兵，将讨匈奴。参谋张大庆越班启曰："金□□□，兵不可妄动。季秋西行，兵家所忌。"尚书谓诸将□："□□失信，来此窥觎。军志有言：'兵有事不获而行之，□□□事不获矣'但持金以压王相，此时必须剪除。"[20]

阙文"金□□□"似可补为"金风初动"。张大庆说"季秋西行，兵家所忌"之原因，参看本文第二节关于出行的方位禁忌部分。这里面关键性的字眼是张淮深答曰"但持金以压王相"。我认为这就是对"西行越金"的最好注脚，意思是西方属金，只要用金压"王相"所在的方位，西行时从金上越过就无妨了，是一种厌胜巫术。"王相"，阴阳家语，指王、相、休、囚、死，以此与五行、四时、八卦等递相配合，以表示世间万物之消长。《五行大义》卷二"论四时休王"云："五行体休王者，春则木王，火相，水休，金囚，土死；夏则火王，土相，木休，水囚，金死；秋则金王，水相，土休，火囚，木死；冬则水王，木相，金休，土囚，火死。"[21]秋季，"王"为金，方位为西方；"相"为水，方位为北方。"持金以压王相"，即以金压在西方、北方。其余"南方越火"云云，可依此类推。俄藏Дх.2375中有"金，王色白，相色黄，囚色青，□□（死色）赤，休色黑"云云，即是五行四时休王学说在敦煌流传之明证。孟列夫定名为《占卜文》，认为是描述五大行星及其各种相色[22]。按，五行王相休囚死可用于各种场合，其中之一就是描述五星运行。此卷背面为《管公明卜法》，正面内容或系解释四时休王在星占术中的运用原理。总之，此学说曾在敦煌流传，是毫无疑问的。

此外，《伍子胥变文》中也有反抗巫术的材料，读来兴味盎然：

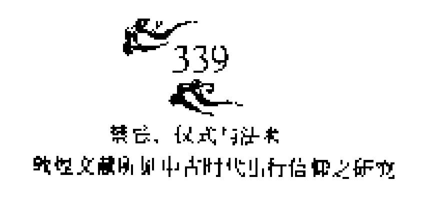
〔伍子胥〕作此语了，遂即南行，行得二十余里，遂乃眼润〔耳热。遂即〕画地而卜，占见外甥来趁。用水头上攘（禳）之，将竹插于腰下；又用木剧到（屐倒）着，并画地户天门。遂即卧于芦中，咒而言曰："捉我者殃，趁我者亡，急急如律令！"子胥有两个外甥——子安、子永，〔至家有一人食处，知是胥舅，不顾母之孔怀，遂即生恶意奔逐："我若见楚帝取赏，必得高迁。逆贼今既至门，何因不捉？"行

可十里，遂即息于道旁。子永]少解阴阳，遂即画地而卜："占见阿舅头上有水，定落河旁；腰间有竹，塚墓城（成）荒，木剧（屐）到（倒），不进彷徨。若着此卦，必定身亡。不假寻觅，废我还乡。"子胥屈节看文，乃见外甥不趁，遂即奔走，星夜不停[223]。

伍子胥竟能用奇门遁甲术改变子永的卦象，使子永误以为他已落水身亡，因而停止追捕，真可谓道高一尺，魔高一丈。这个故事之所以会按在伍子胥身上，是因为伍子胥在唐代民间被认为是神机妙算之异人。P.3288《太史杂占历》就托名是他得白头老人所授而编撰，云"子胥在天台山中，因行游，逢此白头老人，问此之事，批览文书，寻其一百廿甲子，余知善恶吉凶所立。此吟书流传。"[224]周绍良曾注意到《伍子胥变文》中的这条史料，认为这反映了当时阴阳谶纬之盛行，并指出与《世说新语》所记郑玄故事情节雷同[225]。《世说新语》卷上《文学》云："（郑）玄亦疑有追，坐桥下，在水上据屐。（马）融果转式逐之。告左右曰：'玄在土下水下而据木，此必死矣，遂罢追，玄竟得以免。"[226]所谓"转式"，即转动式盘而占。式有太一、雷公、六壬三种。但考古出土的几乎都是六壬式盘[227]，可见民间所流行是六壬式法。《唐六典》规定："凡式占，辨三式之同异。（原注）：一曰雷公式，二曰太一式，并禁私家畜。三曰六壬式，士庶通用之。"[228]而敦煌文献中的式占也全是六壬，可能与传统和禁令的威慑作用都有关系。因此变文中子永所为之术应当也是六壬式法的变种。遁甲术可以破六壬式，似乎未见占卜文献中有此类记载。

五、思远道——为行人祈福的各种方式

亲人远行在道，家属难免为之悬心。藏经洞出土的绢画 Ch.00144 背面所抄的一件书状就很真切地表达了五代时期敦煌人的这种情感。此信正面画稿中有细字所书信封，题"沙州妻邓庆连状上肃州僧李保友（祐）



处"[239]。信的背景是:沙州僧李保祐往肃州去后,杳无音信,妻邓庆连日夜思念,跂足望东而泣,今丈母及应子皆亡,有女长延、长美,年大须嫁,庆连因般次往肃州之日,托赵法律带书状一封促其早归[240]。文字不长,感情真挚淳朴,诚为敦煌实用文体中的佳作,兹抄录如下:

孟夏渐热,伏惟肃州僧李保祐尊体起居万福,即日沙州丈人邓定子、骆驼官妻邓庆连、女长延、长美及合家大小蒙恩,不审近日尊体何似?伏惟已(以)时,善加保重,远诚望也。沙州丈人、骆驼官妻庆连、女长延、长美及合家大小,总得平善,莫用优(忧)烦。丈母并应子早年死去,只残孤女庆连、女长延、长美,并无彼辈。婿李保祐取东头去一日.日夜大有忧愁,意中不悦,身形微劣清瘦,早夜承忘(望)东头,早夜难忘。人边发遣一字及物色,有口好恶言语都无,不来不见,日夜毫(嚎)啕大哭,割股心肠,家内叔侄,扇后大有欺屈。前件般次僧阴住德手上,一个书得者,闻句好恶言语,妻庆连初嘱肃州僧李保祐,有女长延、长美,二人年大,两个总嫁得,早万(晚)来者不来,回发一字,别觅衣饭嫁去。般次内赵法律手上发遣土布汗衫一领、菲草壹斛,到日收领。实有重信衣服,发遣举付不得。今因人往,空付丹书,起居不喧,谨状。甲戌年四月四日沙州妻邓庆连状[241]上。

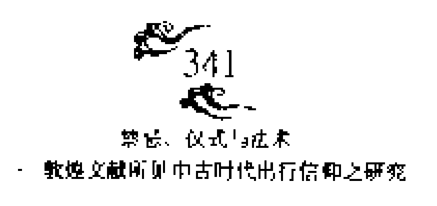
邓庆连能托"般次"(使节)带信给自己的丈夫李保祐,相对于多年不通音信,不知行人存亡的家庭来说,应该还算幸运的。后者唯一的选择就是通过各种宗教行为方式为行者祈福,期盼他平安还乡。这既是内心信仰的反映,又是宣泄情感,获得慰藉的一种孔道。

(一) 道场施舍

敦煌是佛教盛行的社会。每逢重大佛教节日,各寺院必举行法事。信徒们在道场上慷慨布施,表达自己虔诚的信仰,并乞求佛力祐护,使自己的夙愿得以顺遂。而僧团则从中得到大量的物质财富,构成其宗教收入的重要组成部分[242]。记录这些施舍的账册称为"施入疏",以下将征引一些

为赐福在外亲人而布施的实例。

P.2837V《辰年二月八日节道场无名施入疏》:“发五箭施入修造。右弟子所施意者,为弟西行,愿无灾难,早得回还。今投道场,请为念诵。二月八日女弟子无名谨疏。”[243]这笔施舍是在二月八日节道场上。头发五绺,施入修造的用途大概是用以制造佛像的须发。辰年,当为吐蕃统治敦煌时期。无名将秀发施舍的目的是为弟弟西行祈祷平安,手足之情,殷殷可鉴。与此类似的还有P.3353《年代不明舍施疏》(三):“腰带一,入修造。右所施意者,为弟南行,未蒙音信,愿保平安,早得□(回)归,今投道场,请为念诵。〔正〕月□”[244]按,南行一般指往吐蕃而去,此件之年代当亦为吐蕃时期。P.2863《吐蕃时期某年正月一日唐英振施入疏》:“故羊三口,施入铸钟。右所施意者,为长男南行,往于蕃国,报愿通达平安,次为小男一女东行,无诸灾障,报愿平善,道路开通,早愿相见。今投道场,请为念诵。正月一日弟子唐英振谨疏。”[245]正月一日的道场,估计是四门结坛,因此法事是在岁末年初夜以继日连续举行七昼夜,属高规格的官方祈祀活动[246]。唐英振二男一女同时远行在外,做父亲的焉能释怀,故于道场上慷慨布施。P.3541《年代不明舍施疏》(四):“□子廿,入修造。右所施意者,亡兄(不清)神识及为二男去岁落贼,深愿平安,早得相见。今投道场,请为念诵正月廿三日(不清)。”同卷(五):“冒子一、七综布衫段一、铁袴腰带一挺、刀子一靴一两、靴带一双,已上施入修造。苏一升,充乳药。右所施意者,奉为父母自破落已来,小别生离,不知在何方所,今投道场,请为念诵〔正月卅日弟子无名疏〕。”[247]“落贼”、“破落”云云,显然是有激烈的战事发生,才会导致无名一家如此支离破碎。从无名施舍的财物价值不菲来看,无名家原本是敦煌的高门大户。假如本卷的无名和P.2837V《辰年二月八日节道场无名施入疏》中的“女弟子无名”是同一人的话,那么这场惨烈的战争很有可能是大历十一年(776)吐蕃包围沙州城后旷日持久的拉锯战,辰年可以定为吐蕃统治初期的戊辰年(788)或庚辰年(800)。父



母失踪，二男落贼，这大概算是特殊的出行吧。

（二）设斋启愿

设斋祈愿这一方式不仅适用于行人自身出发前的祭祀，也同样适用于家人为征人祈祷平安的场合。节引S.343《愿文》如下：

然今此会焚香意者，为男远行之所崇也。惟男积年军旅，为国从征，远涉边戎，虎（虔）心用命。白云千里，望归路而何期？青山万重，思硕（故）乡而难见。虑恐身投沙漠，命谢千（干）戈，惟仗白（百）灵，仰凭三宝。故于是日，洒扫庭宇，严饰道场，请佛延僧，设斋追福。又舍净财，造某功德，并以（已）成就。谨因此晨（辰），月申庆赞。所有设［斋］转经、种种功德，总用庄严行人即体：惟愿观音引路，世（势）至逢迎；［三世］千佛，一一护持；四天大王，双双围绕；恒沙菩萨，供（恭）共慈悲；百亿释迦，常为覆护。愿早回还，平安相见[38]。

文中有"布慈云于西域"一语，推测这一愿文范本应该是敦煌本地文士创作的。部分内容与前引P.2237《远行文》雷同，可见此类范本都是辗转摘抄。"惟男积年军旅，为国从征，远涉边戎"等文字，说明此时战事频仍，或为张氏归义军早期。由"洒扫庭宇，严饰道场，请佛延僧，设斋追福"云云，可知设道场的地点是在斋主家中的庭院，众僧前往操办仪式。在仪式上，斋主将施舍财物，并请众僧转读经文。至于所礼者，皆习见之能解苦释厄之诸佛菩萨，毋庸细考。

又，S.5639《愿文号头》：

自从一去，岁月淹深；音信寂然，死生难辩（辨）。父母悬心远望，曾无暂舍之心；怀念情深，常抱回惶之恳。往来人使，咸言寂绝无从；梦想之中，知何所在？寸心难舍，常思再睹之期；梦悟（寤）心惊，虑恐隔生永别。傥（傥）若他乡身在，承佛威力以归家；若乃命谢幽途，红莲化［生］而见佛[39]。

本件亦是汇录愿文范本的长卷。卷中其他诸篇有"时则有我河西节度使府主司徒、天公主先奉为国泰人安"，"时则有我河西节度使府主司空先

奉为龙天八部，……国母天公主宝体而延龄”等文句。司徒应为曹议金，天公主乃议金夫人回鹘可汗公主，司空，曹元德、曹元深、曹元忠皆用过此称号。综合来看，本卷的创作年代应为曹氏归义军早期至中期，即十世纪上半叶[49]。本篇没有涉及设斋等细节，但文体及“承佛威力以归家”等语句均显示此文应当与S.343属于同一类型。

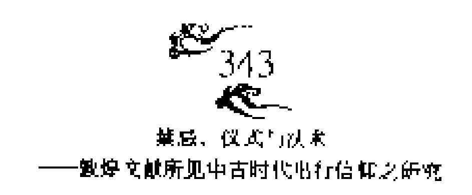
唐末五代时期，敦煌的民间结社非常发达。在《三长邑义设斋文》中也有“合邑诸公”为本社的行人祈请的内容：“为道行者，惟愿开(关)山莫stitution，道路无隅(虞)，再会本乡而恒安，重荣快乐而无尽。”[50]

此外，P.2940《斋琬文一卷并序》篇目中列有“六、报行道 役使 东 西 南 北 征讨 东西南北”，可惜有目无文[51]。梅弘理曾试图进行复原，疑P.2547第十二页正面即此部分内容[52]。王三庆则认为当以“诸斋月”、“二月八日”、“正月半”等诸佛斋月报行道日为主，可据P.3772、P.3541复原。笔者均难以苟同，理由不赘。不论如何，这一存目标明它应当也是与出行有关的设斋发愿文。

（三）燃灯供养

燃灯供养为常用的一种祈福仪式，上元燃灯的风俗汉代即已形成，唐宋时代的敦煌仍然风行[53]。这一活动通常在莫高窟举行，往往由归义军节度使亲自主持。敦煌文献中有许多《燃灯文》，就是正月燃灯时所宣读的愿文[54]。《燃灯文》中包含多项祈愿，其中必不可少的就是对行人的祝福。一般是以这样的语句来表达：“时有我归义军节度使某官，先奉为龙天八部，降瑞福于敦煌；梵释四王，注休祯与黑水；东途开泰，父子早见于团圆；西路无威，人使速还于桑梓。”[55]与设斋祈愿不同，这里的祝福不是针对某一特定的行人，而是普施于沙州全境。

不是在上元节，而是特为某一重大出行事件燃灯的情形仅限于节度使领兵出征。如945年曹元忠亲率大军征讨南山部落，兵马东行之日，沙



州者寺燃灯转经，为之祈福[257]。又如曹议金乘甘州回鹘汗位交替之机率军亲征甘州，诸寺亦为之燃灯，《燃灯文》祝曰："连（莲）府大王，遐延久载；亲征张掖，统鸿军以静东羌；讨伐狼徒，愿清平而归西国；……伏愿加威神力，晏陇道之一方；善深冥扶，引鸿军却归西塞。"[258]

也有性质不同的情况，那就是祆寺燃灯。S.2241《君者者状》：

> 孟冬渐寒，伏惟北宅夫人、司空小娘子尊体起居万福！即日君者者人马平善与（已）达口口，不用优（忧）心，即当妙矣。切嘱夫人与君者者沿路作福，祆寺燃灯，他劫不望（忘）。又嘱司空更兼兵士，远送前呈（程），善咨令公赐与羊酒优劳，合有信仪，在于沿路，不及社送，谨奉状起居不宣，谨状。十月十九日公主君者者状上北宅夫人妆前[259]。

据谭蝉雪考证，此状中的公主君者者是达怛国公主，司空、北宅夫人指归义军节度使曹元忠夫妇[260]。言之有据，可成一家之言。状文中的"祆寺"即P.2005《沙州都督府图经》卷三所云"祆神"[261]，P.2748《沙州燉煌二十詠》有《安城祆詠》[262]，亦称为"祆庙"、"祆舍"、"城东祆神"、"城东祆"等，所指皆一[263]。但是后来，粟特人对祆神的崇拜逐渐蜕变为普通敦煌民众热衷的民俗活动"赛祆"[264]。祆寺燃灯虽然形式上与上元燃灯所承载的宗教意味大相径庭，但能为行人"沿路作福"的功能却是相同的。

结　语

中国古代的"行生活"的精神层面一直是以往的研究较少关注的领域。本篇先考察出行的时日禁忌与方位禁忌，再进入民间信仰和礼俗文化的地带，探索敦煌的行神崇拜和祭祀仪式，并展示行者认为可以使之逢凶化吉的形形色色的法术，最后将视点移向在家的亲属对于远方行人的平安祝愿，试图全面呈现中古时代敦煌出行文化。精神、文化、社会生活，"三维"所建构的有机联系是本文力求牢牢把握的一条主线。拙文还企图打破敦煌文献和简牍帛书之间的壁垒，揭示敦煌数术文献在中国数

术史研究上的承前启后的重要地位以及从一个侧面折射出的敦煌民众诸种宗教信仰的混杂背景。

本文的核心资源是敦煌术数文献。这些东西不管在我们今天看来是多么迷信，多么荒唐，但它们是左右敦煌民众"行生活"的基本法则。何丙郁视术数为"研究中国科学史的新途径"，他强调"原来中国的传统数学包括'大则可以通神明'的'内数'，和经事物类万物的'外数'，'内数'在传统数学中比'外数'更为重要，更为深奥。"同时他又指出"遁甲和其他总类的术数，和传统中国的政治、军事、老百姓的日常生活都有关联。这也是科学史之外的一个有趣的学术研究领域。"[39]黄一农则呼吁把通书变成为"一把开启通俗文化和日常生活研究之门的钥匙"[40]。他们努力的方向和笔者是不谋而合的。本篇关于敦煌出行的社会文化史研究的目的，即希望不仅能具体而微地丰富我们对唐宋之际敦煌社会的知识，加深对一个时代的生活方式的理解，还能为敦煌术数文献在中国思想史和学术史上的价值的发掘，提供了一条可资借鉴的新途径。是否成功，自然有待诸位高明的评判。但是作为尝试突破传统敦煌学研究理路的樊篱的一次实验，我热切期盼得到学界的鼓励。

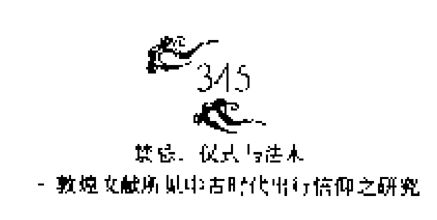
注释:

① 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉所见行归宜忌》,《江汉考古》1994年第2期,45—49页。

② 工藤元男:《埋もれてぃ行神——主として秦简〈日书〉による》,《东洋文化研究所纪要》第106册,1988年,163—207页;贺润坤:《云梦秦简〈日书〉"行"及有关秦人社会活动考》,《江汉考古》1996年第1期,90—92页。

③ 严耕望:《唐代交通图考》第1—5卷,台北史语所,1985—1986年;青山定雄:《唐宋时代の交通と地誌地图の研究》,东京,吉川弘文馆,1963年。

④ 白须净真:《吐蕃支配期の东西交通》,《东洋史苑》第6号,1973年,20—36页;陈祚龙:《中世敦煌与成都之间的交通路线——敦煌散策之一》,《敦煌学》第1辑,1974年,79—87页;陈国灿:《唐瓜沙途程——唐开天"过所"实地考察小记》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第6辑,武汉大



学出版社，1984 年，16—23 页；姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，北京，文物出版社，1994 年；王仲荦：《敦煌石室地志残卷考释》，上海古籍出版社，1993 年；李正宇：《敦煌古代交通地理》，氏著《敦煌历史地理导论》，台北，新文丰出版公司，1997 年，276—303 页；郑炳林：《唐五代敦煌新开道考》，《敦煌学辑刊》1994 年第 1 期，43—48页。

⑤ 张广达：《唐末五代宋初西北地区的般次与使次》，《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，南昌，江西人民出版社，1993 年，969—974 页；沙知：《般次零拾》，《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，北京，中华书局，1997 年，142—148 页。

⑥ 马德：《敦煌壁画交通工具史料述论》（上），《敦煌研究》1995 年第 1 期，51—59 页；（下），《敦煌研究》1995 年第 3 期，131—136 页；马德主编《敦煌石窟全集》第 26 卷《交通画卷》，上海人民出版社，2001 年。

⑦ 开创性的著作是江绍原《中国古代旅行之研究》，中法文化出版委员会，1935 年；此据上海文艺出版社，1989 年影印本。可惜江氏此书只完成了第一章"行途所遭逢的神奸和毒恶生物"，禁忌和信仰方面着墨不多，且以后未有续作。范家伟的新作《从医书看唐代旅行与疾病》（《唐研究》第 7 卷，北京大学出版社，2001 年，205—228 页）可以看作是这一研究理路的延伸。此外，黄正建《唐代衣食住行研究》（北京，首都师范大学出版社，1998 年，189—219 页），有少许篇幅谈到出行礼俗和出行生活方面，惜未详论，亦未涉及信仰领域；吴玉贵《中国风俗通史·隋唐五代卷》（上海文艺出版社，2001 年，296—311 页），也大抵相类。

⑧ 顾颉刚：《购求中国图书计划书》，广州，中山大学，1927 年，此据《文献》第 8 辑，北京，书目文献出版社，1981 年，22—23 页。

⑨ 李学勤：《〈日书〉和楚、秦社会》，《江汉考古》1985 年第 4 期，60—64 页；收入氏著《简帛佚籍与学术史》，南昌，江西教育出版社，2001 年，134—144 页。

⑩ 拙文《法国敦煌学的新进展》中曾强调："占卜在中国历史与文化中的重大意义，尚未得到充分认识。占卜在中国精神世界和现实社会中的重要地位和种种错综复杂的关系：占卜与宗教，占卜与民间信仰，占卜与哲学思想，占卜与政治，占卜与语言文字，占卜与思维方式等等，缺乏从学术意义上认真地加以探讨的问题意识。以前国内几乎没有什么这方面的专家，也没有多少值得称道的成果，大大落后于法国同行。虽然近年来，李零、黄正建等都在此方面卓有建树。但要营造新局面，还是有待更多的优秀学者加盟。"《敦煌学辑刊》2001 年第 1 期，103—111 页。

⑪ 《史语所集刊》第 62 本第 4 分，1993 年，623—675 页。此文为我们提供了一个用术数文献探讨战国末年社会生活的成功范例。

⑫ 《史语所集刊》第 72 本第 3 分，2001 年，503—541 页。

⑬ 本文所征引之敦煌文献，凡未注明出处者，均为笔者据原卷或各种影印集校录；注明出处之录文，则为校录时据以参考者，但亦多据原卷或影印图版加以校正。敦煌文献在文中是作为基本史料，但

拙文的目的并非在于文献辑校，因此录文体例有别于敦煌学界的常规：凡不必按行录者，一律连书，除非文书的格式有特殊的意义，或文书过残，容易导致歧义；凡错别字、通假字、俗字，一般径改为正字，个别的加（ ）注出；凡据上下文或别本补出的文字，则加［ ］。简帛文献的引用依简牍学界之通例，但通假字的处理方式同敦煌文献。

⑭《敦煌占俗与民俗流变·中国民俗探微》，南京，河海大学出版社，1989年；《敦煌民俗学》，上海文艺出版社，1989年；《敦煌民俗资料导论》，台北，新文丰出版公司，1993年；《敦煌巫术与巫术流变·中国民俗探微》，南京，河海大学出版社，1993年；《中国巫术史》，上海三联书店，1999年；《敦煌俗文化学》，上海三联书店，1999年。上列诸书均有相当篇幅讨论敦煌占卜文书。此外高国藩还撰有《古敦煌民间的〈阴阳书〉、〈星占书〉、〈鸟占书〉》，《阳关》1985年第5期，58—61页；《论敦煌唐人九曜算命术》，《第二届国际唐代学术会议论文集》，台北，文津出版社，1993年，775—804页；《敦煌巫术形态——兼与中外巫术之比较》，《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1991年，605—656页，等等。

⑮ 季羡林主编《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年，620—625页。

⑯ 北京，学苑出版社，2001年。

⑰ 参看马克《法国战后对中国占卜的研究》，戴仁主编《法国当代中国学》，北京，中华书局，1998年，194—200页。

⑱ 初稿刊于田庆儿、田中淡主编《中国古代科学史论·续篇》，京都大学人文科学研究所，1991年，131—156页。后又出法文本"La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang", in Isabelle Ang et Pierre-Etienne Will, éd., *Nombres, astres, plantes et viscères*, Paris, Institut des Hautes Etudes chinoises, pp. 37—88，略作订补后，又出中文本，刊《法国汉学》第5辑"敦煌学专号"，北京，中华书局，2000年，187—214页。

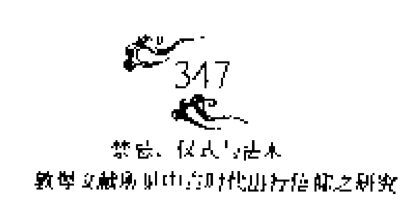
⑲ Marc Kalinowski, "The Interaction between Popular Religion and Shushu Culture in the Dunhuang Manuscripts", 刘增贵主编《法制与礼俗》，台北，史语所，2002年，243—284页。

⑳ *Divination et société dans la Chine Médiévale. Une etude des manuscripts de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, sous la direction de Marc Kalinowski, Bibliothèque Nationale de France.

㉑《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，3页。

㉒ 俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编《俄藏敦煌文献》，第16—17册，上海古籍出版社，2001年4月，但实际上迟至年末才发行。

㉓ 黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，北京，学苑出版社，2001年，89—106页。



㉔ 李零:《读几种出土发现的选择类古书》,中国社会科学院简帛研究中心编《简帛研究》第3辑,南宁,广西教育出版社,1998年,96—104页;收入氏著《中国方术续考》,北京,东方出版社,2000年,321—338页。

㉕ 出土遗此的岁列,参看何双全《汉简〈日书〉丛释》,甘肃省考古研究所、西北师范大学历史系编《简牍学研究》第2辑,兰州,甘肃人民出版社,1998年,36—41页。最后一处为何氏所遗漏,参看荆州地区博物馆《江陵 ...家台15号秦墓》,《文物》1995年第1期,37—43页。

㉖ 李学勤:《睡虎地秦简〈日书〉与楚、秦社会》,《简帛佚籍与学术史》,134—144页;《日书》研读班:《〈日书〉——秦国社会的一面镜子》,《文博》1986年第5期,8—17页;蒲慕州:《睡虎地秦简〈日书〉的世界》,《史语所集刊》第62本第4分,1993年,623—675页。

㉗ 目前专著有四部:饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简日书研究》,香港中文大学出版社,1982年;刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,台北,文津出版社,1994年;吴小强:《秦简日书集释》,长沙,岳麓书社,2000年。此外,工藤元男的一系列论文业已收入其新著《睡虎地秦简よりみた秦代の国家と社会》,东京,创文社,1998年。论文大概有百余篇,1996年以前的概况可参看以下综述:张强:《近年来秦简〈日书〉研究评介》,李学勤主编《简帛研究》第2辑,北京,法律出版社,1996年,415—427页;刘乐贤:《睡虎地秦简〈日书〉研究二十年》,《中国史研究动态》1996年第10期,2—10页。

㉘ 图版和释文见:湖北省文物考古研究所:《江陵九店东周墓》,北京,科学出版社,1995年;湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编《九店楚简》,北京,中华书局,2000年。研究论著:刘乐贤:《九店竹简日书研究》,《华学》第2辑,广州,中山大学出版社,1996年,61—70页;刘乐贤:《九店楚简日书补释》,《简帛研究》第3辑,83—95页;刘信芳:《九店楚简日书与秦简日书比较研究》,《第三届国际中国古文字学研讨会论文集》,香港:问学社有限公司,1997年,517—544页;李零:《读九店楚简》,《考古学报》1999年第2期,141—152页;陈伟:《九店楚日书校读以及相关问题》,《人文论坛》(年刊),武汉大学出版社,1998年,153—154页,等等。

㉙ 睡虎地秦墓竹简整理小组《睡虎地秦墓竹简》,北京,文物出版社,1990年,图版,126—127页;释文,239—240页。

㉚ 《睡虎地秦简日书研究》,351—354页。

㉛ 《睡虎地秦墓竹简》,图版,100页;释文,202页。

㉜ 李零:《中国方术考》(修订本),北京,东方出版社,2001年,177—231页。

㉝ 《睡虎地秦简日书研究》,175—177页,351—354页。

㉞ 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编《关沮秦汉墓简牍》,北京,中华书局,2001年,图版,26—27页;释文,120页。

㉟ 李零主编《中国方术概观·选择卷》,北京,人民中国出版社,1993年,211页。

㊱ 《中国天文学史》第3册,上海人民出版社,1984年,1654页。

㊲ 前揭《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信

仰》。

㊳ 邓文宽：《敦煌天文历法文献辑校》，南京，江苏古籍出版社，1996年，379页。

㊴ 胡文辉：《释"岁"——以睡虎地〈日书〉为中心》，部分发表在《文化与传播》第4辑，海天出版社，1996年；全文收于氏著《中国早期方术与文献丛考》，中山大学出版社，2001年，88—134页。

㊵ 《睡虎地秦墓竹简》，图版，103页；释文，208页。

㊶ 《睡虎地秦简日书研究》，205—206页。

㊷ 一般认为此经大致成书于南北朝时期。

㊸ 《正统道藏》第8册，台北，艺文印书馆，1977年，6012页。

㊹ 《中国兵书集成》第5册，解放军出版社、辽沈书社，1988年，2164—2165页。

㊺ 《中国方术概观·选择卷》，251—252页。

㊻ 唐长孺：《大唐天宝七载封北岳恒山安天王铭》，氏著《山居存稿》，北京，中华书局，273—283页。

㊼ 这是李约瑟的评价，参看Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, Cambridge University Press, 1956, p. 253

㊽ 《隋书》卷七八《萧吉传》，中华书局标点本，1775页。

㊾ 《礼记·曲礼》云："卜筮者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也；所以使民决嫌疑，定犹与也。"

㊿ 《敦煌天文历法文献辑校》，115、118页。

51 同上书，238页。

52 同上书，345—364页。此历二月已改为"天道西南行"，五月仍是"天道北行"，可见是转折期的产物。

53 缪启愉：《四时纂要校释》，北京，农业出版社，1984年，75页。

54 参看刘信芳《〈日书〉四方四维与五行浅说》，《考古与文物》1993年第2期，87—94页；前揭刘增贵《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，514—515页。

55 前揭刘增贵文，514—515页。

56 《睡虎地秦墓竹简》，图版，99页；释文，201页。

57 秦简整理小组《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》，甘肃文物考古研究所编《秦汉简牍论文集》，兰州，甘肃人民出版社，1989年，4—6页。

58 《论衡》卷二四《辨祟》，黄晖：《论衡校释》（附刘盼遂集解），北京，中华书局，1990年，1013—1014页。

59 中华书局标点本，47页。

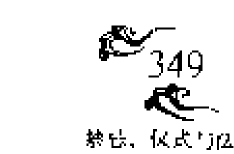
60 《颜氏家训》卷七《杂艺》，王利器：《颜氏家训集解》，北京，中华书局，1993年，583页。

61 《五六号、六一号楚墓发掘报告》，《九店楚简》，162页。

62 《九店楚简》，54页；此引文据前揭刘乐贤《九店楚简日书补释》校正。

63 《睡虎地秦墓竹简》，图版，94页；释文，190—191页。

64 关于楚月名的研究，参看曾宪通《楚月名初探——兼谈望山墓竹简的年代问



题》,《中山大学学报》1980年第1期;收入氏著《曾宪通学术文集》,汕头大学出版社,2002年,181—199页。

⑮ 《睡虎地秦墓竹简》,图版,111页;释文,223页。

⑯ 同上书,图版,100页;释文,204页。

⑰ 同上书,图版,131页;释文,244页。

⑱ 同上书,图版,112页;释文,223页。

⑲ 甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、中国文物研究所、中国社会科学院考古研究所《居延新简·甲渠候官》,北京,中华书局,1994年,释文,上册,197页;图版,下册,445页。

⑳ 同上书,释文,上册,185页;图版,下册,411页。

㉑ 据文例及《协纪辨方书》,"寅为归忌"前疑脱一行:"冬三月,不北行,自大雪后二十日为往亡"。

㉒ 熊宗立撰、熊秉懋重订《新补历法总览合行鳌头通书大全》,清乾隆五十一年(1786)刻本;饶宗颐亦曾征引,参看饶宗颐《云梦秦简日书賸义》,饶宗颐、曾宪通《楚地出土文献三种研究》,北京,中华书局,1993年,453页。

㉓ 饶宗颐的解说也有不确之处,见前揭《睡虎地秦简〈日书〉中的"往亡"与"归忌"》,119—120页。

㉔ 《中国方术概观·选择卷》,248页。

㉕ 影印本,济南,齐鲁书社,1988年,202页,中栏。

㉖ 《中国兵书集成》第6册,249页。

㉗ 《中国方术概观·选择卷》,246—247页。

㉘ 村山修一编著《阴阳道基础史料集成》"收录史料解题",东京美术,1987年,357—362页。

㉙ 同上书,94、143页。

㉚ 《睡虎地秦简〈日书〉中的"往亡"与"归忌"》,121—124页。

㉛ 《中国兵书集成》第5册,2164页。

㉜ 《资治通鉴》,标点本,北京,中华书局,1963年,3626页。

㉝ 《资治通鉴》,7739页;《旧唐书》卷一三三《李愬传》,中华书局标点本,3679页;《新唐书》卷一五四《李愬传》,中华书局标点本,4875页,均略同。

㉞ 《协纪辨方书》卷六《义例》四,《中国方术概观·选择卷》,248页。

㉟ 陈垣:《二十史朔闰表 附西历回历》,北京,中华书局,1962年,62页。

㊱ 张培瑜:《三千五百年历日天象》,郑州大象出版社,1997年,164页。

㊲ 《二十史朔闰表》,103页。

㊳ 《三千五百年历日天象》,231页。

㊴ 董作宾即持此论,参看氏撰《大唐同光四年具注历合璧》,《史语所集刊》第30本下册,1959年,1047—1048页。

㊵ 《二十史朔闰表》,例言。

㊶ 黄一农:《中国史历表朔闰订正举隅——以唐〈麟德历〉行用时期为例》,《汉学研究》第10卷第2期,1992年,305—332页;同作者《汉初百年朔闰析究——兼订〈史记〉和〈汉书〉纪日干支讹误》,《史语所集刊》第72本第4分,2001年,753—800页;同作者《秦汉之际(前220—前202年)朔闰考》,《文物》2001年第5期,59—64页;同作者《江陵张家山出土历谱考》,《考古》2002年第1期,64—67页;同作者《周家台秦简历谱校正》,《文物》2002年第10期,84—87页;刘信芳:《周家台30号墓

秦简历谱新探》,《文物》2002年第10期,80—83页

⑨² 刘悚:《隋唐嘉话》,程毅中点校,北京,中华书局,1979年,58页。

⑨³ 关于"人日",参看胡文辉《"人日"考辨》,《中国文化》第9期,1994年2月,收入氏著《中国早期方术与文献丛考》,339—348页。

⑨⁴《敦煌天文历法文献辑校》,114—123页。

⑨⁵ 例如S.95《后周显德三年丙辰岁(956)具注历日并序》,《敦煌天文历法文献辑校》,472页。

⑨⁶ 晏昌贵:《敦煌具注历日中的"往亡"》,武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》第19辑,2002年,226—231页。此文的贡献是将敦煌具注历日的"往亡"作了较为全面的分类整理,归纳为四种类型(实为三种),并进行了一定程度的溯源。

⑨⁷《敦煌天文历法文献辑校》,140—159页。

⑨⁸ 同上书,160—179页。

⑨⁹ 同上书,255—283页。

⑩⁰ 同上书,588—649页。

⑩¹ 前揭晏昌贵《敦煌具注历日中的"往亡"》。

⑩² 前揭黄一农《从尹湾汉墓简牍看中国社会的择日传统》;同氏《通书——中国传统天文与社会的交融》,《汉学研究》第14卷第2期,1992年,159—186页;李零《中国方术考》,43—46页。

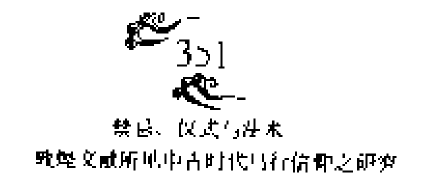
⑩³ 江晓原提出应区分"历谱"和"历书"两个概念的观点,并对"历谱"演变为"历书"的过程作了详细的考辨。他认为:"无历注或历注中仅有历忌项目而无吉凶宜忌之说者谓之历谱,后来历谱与历忌之学,进一步结合,于每日注明行事之吉凶宜忌,乃成历书。此一演变过程,完成于公元五至七世纪之间。"不过他也承认"这一演变的契机或原因"仍是未解之谜,只是推测或许是受异域文化的影响。参看氏著《天学真原》第四章"历:它的性质、源流及文化功能",133—214页。就此问题邓文宽先生著文进一步讨论过:《从"历日"到"具注历日"的转变》,《敦煌吐鲁番天文历法研究》,兰州,甘肃教育出版社,2002年,134—144页。

⑩⁴ 吴九龙:《银雀山汉简释文》,北京,文物出版社,1985年,233—235页。关于此历谱的考证,参看罗福颐《临沂汉简概述》,《文物》1974年第2期,32—35页;陈久金、陈美东《临沂出土汉初古历初探》,《文物》1974年第3期,59—68页;罗福颐:《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,北京,中华书局,1985年,39—43页;《读〈临沂出土汉初古历初探〉质疑》,同上书,52—54页。

⑩⁵ 有关历注的研究,参看前揭罗福颐《临沂汉简所见古籍概略》,43页;张培瑜:《出土汉简帛书上的历注》,国家文物局古文献研究室编《出土文献研究续集》,北京,文物出版社,1989年,135—147页。

⑩⁶《敦煌天文历法辑校》,111—113页。

⑩⁷ 中国文物研究所、新疆维吾尔自



治区博物馆、武汉大学历史系编,唐长孺主编《吐鲁番出土文书》(图录本)第3册,北京,文物出版社,1996年,40—41页。文书的定名及考证,参看郑文宽《跋吐鲁番文书中的两件唐历》,《文物》1986年第12期,58—62页;收入氏著《敦煌吐鲁番学耕耘录》,台北,新文丰出版公司,1996年,37—48页。

⑩⑧ 《吐鲁番出土文书》(图录本)第2册,284—285页。参看《跋吐鲁番文书中的两件唐历》。

⑩⑨ 《吐鲁番出土文书》(图录本)第4册,62—63页。参看邓文宽《吐鲁番出土〈唐开元八年具注历〉释文补正》,氏著《敦煌吐鲁番学耕耘录》,49—53页。

⑪⓪ 此语多见于敦煌雇驼契,如北殷41《癸未年四月十五日张修造雇五岁驼契》和《癸未年四月十五日张修造雇六岁驼契》。定名参看荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》,上海古籍出版社,1996年,365页。

⑪① S.2832,黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙,岳麓书社,1995年,88页。《愿文集》置于《愿文等范本》之三—《公》之下,然察其内容,似应析出单立一篇。

⑪② 《十三经注疏》,1590页,上栏。

⑪③ 《十三经注疏》,1268页,中栏。

⑪④ 参看钱玄《三礼通论》,南京师范大学出版社,1996年,503—506页。

⑪⑤ 《睡虎地秦墓竹简》,图版,121—122页;释文,236页。

⑪⑥ 《十三经注疏》,1158页,上栏。

⑪⑦ 严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京,中华书局,1958年,1829页,下栏。

⑪⑧ 《十三经注疏》,1380页,下栏。

⑪⑨ 《十三经注疏》,1047页,上栏。

⑫⓪ 谢德莹《仪礼聘礼仪节研究》,台北,文史哲出版社,1983年,33页。

⑫① 孙希旦以为此乃行神有"宫中"和"国外"之别之故。《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,北京,中华书局,1989年,486页。

⑫② 《睡虎地秦墓竹简》,图版,131页;释文,243—244页。

⑫③ 张舜徽《郑氏经注释例》,勾稽郑注之义例而通释之,将此类概括为"阙疑例",云:"郑氏注书,于所不知,辄云'未闻';亦犹许氏解字,自记云'阙'耳。"氏著《郑学丛著》,济南,齐鲁书社,1984年,142页。

⑫④ 参看许志刚《祖道考》,《世界宗教研究》1984年第1期,133页;王子今《门祭与门神崇拜》,上海三联书店,1996年,179—180页。

⑫⑤ 应劭撰、王利器校注《风俗通义校注》,北京,中华书局,1981年,381页。

⑫⑥ 中华书局标点本,2094页。

⑫⑦ 前揭《埋もれてい行神——主として秦简〈日书〉による》。在《睡虎地秦简よりみた秦代の国家と社会》一书中,他将此篇标题改为"先秦社会の行神信仰と禹",作为第六章收入。但这并不表明他已改变自己的观点,恰恰相反,书中的第七章"《日书》における道教の习俗"、第八章"禹の变容と五祀"继续对这一观点加以阐发。

⑫⑧ 前揭刘增贵《秦简〈日书〉中的出行与信仰》。

⑫⑨ 《丛书集成初编》据守山阁本影印,

北京,中华书局,1985年,163—164页

⑬⓪ 《中国兵书集成》第6册,425—428页

⑬① 湖北省荆沙铁路考古队编《包山楚墓》(上),北京,文物出版社,1991年,156页;(下),图版四七之10—14;陈伟《包山楚简初探》,武汉大学出版社,1996年,167页。

⑬② 中华书局点校本,471页;《史记》卷二八《封禅书》略同,中华书局点校本,1395页

⑬③ 太一信仰的道盘考察,参看李零《"太一"崇拜的考古研究》,氏著《中国方术续考》,207—238页。

⑬④ 傅举有、陈松长编著《马王堆汉墓文物》,长沙,湖南出版社,1992年,35页

⑬⑤ 诸家之论说,见胡文辉《马王堆〈太一出行图〉与秦简〈日书·出邦门〉》,《江汉考古》1997年第3期,增订后收入氏著《中国早期方术与文献丛考》,145—158页。

⑬⑥ 《论衡校释》卷二五《解除》,1045页。

⑬⑦ 雷闻《隋唐国家祭祀与民间社会关系研究》,北京大学博士学位论文,2000年,47—50页。

⑬⑧ 《元史》卷七九《舆服志》,中华书局标点本,1963—1971页。

⑬⑨ 徐俊纂辑《敦煌诗集残卷辑考》,北京,中华书局,2000年,343页。

⑭⓪ 《归义军史研究》,67页。

⑭① 李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》,台北,新文丰出版公司,1998年,303页。

⑭② 悬泉之位置及其周边环境,参看李正宇《敦煌历史地理导论》,台北,新文丰出版公司,1997年,180—183页;甘肃省文物考古研究所《甘肃敦煌汉代悬泉置遗址发掘简报》,《文物》2002年第5期,4—5页。

⑭③ 《睡虎地秦墓竹简》,图版,112页;释文,223页。

⑭④ 同上书,图版,127页;释文,240页。

⑭⑤ 《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》,《秦汉简牍论文集》,5页。

⑭⑥ 《睡虎地秦简日书研究》,289页。

⑭⑦ 《睡虎地秦簡よりみた秦代の国家と社会》,266页。

⑭⑧ 初版,上海,中华书局,1949年,306页;增订版,北京,中华书局,1963年,280页。先行的研究还有高濑重雄《青木北海とその"禹步迂诀"について》,《东方宗教》第39号,1972年,1—13页;藤野岩友《禹步考》,氏著《中国の文学と礼俗》,东京,角川书店,1976年,302—316页。

⑭⑨ 饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简日书研究》,香港中文大学出版社,1982年;此据饶宗颐、曾宪通《楚地出土文献三种研究》418—420页;工藤元男:《埋もれてい行神——主として秦簡〈日书〉による》及《睡虎地秦簡よりみた秦代の国家と社会》相关章节;刘昭瑞:《论"禹步"的起源及禹与巫、道的关系》,中山大学人类学系编《梁钊韬与人类学》,广州,中山大学出版社,1991年,264—279页;刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,461—466页;胡新生:《禹步探源》,《文史哲》1996年第1期,72—77页;胡文辉:《马王堆〈太一出行图〉

与秦简《日书·占邦门》》。

⑩ 马王堆汉墓帛书整理小组编《马王堆汉墓帛书》(肆),北京,文物出版社,1985年,116页;马继兴:《马王堆古医书考释》,长沙,湖南科学技术出版社,1992年,736—737页。

⑤《马王堆汉墓帛书》(肆),116页;《马王堆古医书考释》,738—739页。

⑫《马王堆汉墓帛书》(肆),38页;《马王堆古医书考释》,414—415页。

⑬《马王堆汉墓帛书》(肆),40页;《马王堆古医书考释》,420—422页。

⑭《马王堆汉墓帛书》(肆),49页;《马王堆古医书考释》,477—478页。

⑮ 其一,《马王堆汉墓帛书》(肆),49页;《马王堆古医书考释》,474—476页。其二,《马王堆汉墓帛书》(肆),50页;《马王堆古医书考释》,483—484页。

⑯《马王堆汉墓帛书》(肆),67页;《马王堆古医书考释》,591—592页。

⑰《马王堆汉墓帛书》(肆),74页;《马王堆古医书考释》,635—636页。

⑱ 张家山汉简整理组《张家山汉简〈引书〉释文》,《文物》1990年第10期,86页;高大伦:《张家山汉简〈引书〉研究》,成都,巴蜀书社,1995年,164页。

⑲ 胡平生、张德芳编撰《敦煌悬泉汉简释粹》,上海古籍出版社,2001年,182页。

⑳ 释文见《关沮秦汉墓简牍》,129—130页。

㉑ 同上书,131页。

㉒ 同上书,131页。

㉓ 同上书,132页。

㉔ 同上书,136页。

㉕ 同上书,132页。

㉖ 葛洪著、王明校释《抱朴子内篇校释》,北京,中华书局,1980年,302页。

㉗《中国早期方术与文献丛考》,149页。

㉘《抱朴子内篇校释》,302页。实际上《抱朴子》确实把它当作万能术,无所不用,《仙药》、《黄白》、《杂应》、《登涉》诸篇,所见者凡十余处。

㉙ 同上书,209页。

㉚ 同上书,302—303页。

㉛ 齐鲁书社影印本,342页下栏—343页上栏。

㉜ 葛兆光:《道教と中国文化》,坂出祥伸监译,东方书店,1993年,83页。

㉝ 卷尾有七条题记,第一条为仁平四年(即久寿元年,1154),是文书抄写于年底,成书年代当稍早。

㉞ 此经卷首叙云撰者远清为隋末唐初人,但"皇唐开业,清位封行台左仆射,爵登上公,莫非此术之效也",荒诞不伦,恐后人伪托。但撰成年代有可能为唐代。

㉟《阴阳道基础史料集成》,原色图版四,黑白图版180—181页。

㊱ 同上书,181页。

㊲《景祐遁甲符应经》"真人闭六戊法";明末程道生撰《遁甲演义》卷三"四纵五横于地"。

㊳《抱朴子内篇校释》,312页。此处"画地"是睿人山中,以此法避虎。

㊴《正统道藏》第31册,24952页,下栏。

㊵ 李零主编《中国方术概观·式法卷》,北京,人民中国出版社,1993年,308页。

㊶ 酒井忠夫:《反闭について——日中宗教文化交流史に关する一研究》,《立正

史学》第66号，1989年，7页。此文及另外两篇日文论著承蒙在日本进修的苏航学弟代为复印，谨致谢意。

⑱《北京图书馆古籍珍本丛刊》第61册《子部·杂家类》，63—64页。

⑱《荆门"避兵"戈考证》，《中国早期方术与文献丛考》，311页。

⑱ 此据孙慰祖、徐谷富《秦汉金文汇编》，上海书店出版社，1997年，394页，图568。

⑱ 同上书，312—313页。

⑱《中国方术概观·式法卷》，309页。《太上六壬明鉴符阴经》"欲行千里出门法"仅有个别文字不同。《正统道藏》第31册，24870页，下栏。

⑱《阴阳道基础史料集成》，180页。

⑱ "阃"即门限，《史记》卷一〇二《冯唐列传》：（冯）唐对曰："臣闻上古王者之遣将也，跪而推毂，曰阃以内者。"《集解》韦昭曰："此郭门之阃也。门中橛曰阃。"中华书局标点本，2758页。

⑱ 刘增贵：《门户与中国古代社会》，《史语所集刊》第68本第4分，1997年，817—897页。

⑲《门祭与门神崇拜》，171—186页。

⑲《睡虎地秦简日书研究》，157页。

⑲《中国方术概观·式法卷》，307—308页。

⑲ 关于愿文、斋文、祝文等文献的分类、定名、相互关系及其在佛事中的运用等问题，学术界有一些不同的意见。本文不打算对这些概念加以区分，统称为发愿文。

⑲ P.2237《敦煌愿文集》，660页。

⑲ 同上书，661页。

⑲《大正藏》第14册，408页，中栏。

⑲《大正藏》第49册，597页，上栏。《释氏要览》卷三、《翻译名义集》卷二、《三宝感应要略录》卷二、《大宋僧史略》卷三所载皆大同小异。

⑲《大正藏》第21册，228页，下栏。

⑲ 张广达、荣新江：《敦煌"瑞像记"、瑞像图及其反映的于阗》，《于阗史丛考》，上海书店，1993年，212—299页。

⑳ 张先堂：《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》，《二十一世纪敦煌文献回顾与展望研讨会论文集》，台中，中华自然文化学会，1999年，94—103页。

⑳ S.4622，本件文书黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，北京，中华书局，1997年；周绍良、张涌泉、黄征：《敦煌变文讲经文因缘辑校》，南京，江苏古籍出版社，1998年；均未收。

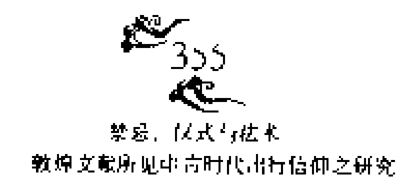
⑳ 郑阿财：《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，北京，中华书局，1997年，253—264页。

⑳ 如第285窟，是莫高窟壁画艺术早期毗沙门天王形象的代表。

⑳ P.4514a，后晋开运四年（947）归义军节度使曹元忠命令雕造。

⑳ Ch.xxxvii.002，Ch.0018，均为五代时期彩色绢画，是藏经洞所出绘画品的上乘之作。

⑳ 谭蝉雪：《敦煌岁时文化导论》，台北，新文丰出版公司，1998年，75—92页。



51—57页；同氏《敦煌祈赛风俗》，《敦煌研究》1993年第4期，61—67页。

⑳⑦《大正藏》第21册，224—225页。

⑳⑧《大正藏》第21册，225—227页。敦煌写卷有P 3834。

⑳⑨《敦煌愿文集》，923页。

㉑⓪荣新江：《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》，李铮、蒋忠新主编《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，南昌，江西人民出版社，1991年，955—968页。

㉑①《归义军史研究》，246—265页。

㉑②前揭范家伟《从医书看唐代旅行与疾病》。

㉑③《齐民要术》卷四《种枣》："作酸枣麨法：多收红软者，箔上日曝令干。大釜中煮之，水仅自淹。一沸即漉出，盆研之。生布绞取浓汁，涂盘上或盆中。盛暑，日曝使干，渐以手摩挲，散为末。以方寸匕投一碗水中，酸甜味足，即成好浆。远行用和米麨，饥渴俱当也。"贾思勰著，缪启愉校释《齐民要术校释》（第二版），北京，农业出版社，1998年，264页；同书卷六《养羊》："作干酪法：七月、八月中作之。日中炙酪，酪上皮成，掠取。更炙之，又掠。肥尽无皮，乃止。得一斗许，于铛中炒少许时，即出于盘上，日曝，浥浥时作团，大如梨许。又曝使干。得经数年不坏，以供远行。"《齐民要术校释》，433页。

㉑④《齐民要术》卷五《种红蓝花栀子》："其冒霜雪远行者，常啮蒜令破，以揩唇，既不劈裂，又令辟恶。"见《齐民要术校释》，367页。

㉑⑤齐东方：《唐代金银器研究》，北京，中国社会科学出版社，1999年，261—262页。

㉑⑥同上书，294—382页。

㉑⑦本行缺字依内证法据第51—52行"凡种树，东方种桃九根，西方种□（柳）九根，南方桑九根，北方榆□（九）根。依此法，宜子孙，大吉利，富贵"补。

㉑⑧施密特：《原始宗教与神话》，萧师毅、陈祥春译，辅仁书局，1948年，此据上海文艺出版社1987年影印本，72—79页。

㉑⑨《马王堆汉墓帛书》（肆），74页；《马王堆古医书考释》，635页。

㉒⓪《抱朴子内篇校释》，304页。

㉒①牧田谛亮：《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976年，85页。

㉒②齐鲁书社影印本，345页，下栏。

㉒③《中国方术概观·式法卷》，293—294页。

㉒④马林诺夫斯基（B. Malinowski）：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，上海，商务印书馆，1936年；此据上海文艺出版社影印本，1987年，82页。

㉒⑤北大图书馆102《佛说八阳神咒经》题记，池田温《中国古代写本识语集录》，东京大学东洋文化研究所，1990年，457页。

㉒⑥《归义军史研究》，309—310页。

㉒⑦池田温《中国古代籍帐研究》，东京大学出版会，1979年，605—611页。

㉒⑧谭蝉雪《敦煌岁时文化导论》60页也列有一表，但本表取舍略有不同。

㉒⑨《关沮秦汉墓简牍》，图版，53页；释文，133页。

㉓⓪《敦煌变文校注》，193页。

㉓①上海书店点校本，34页。

㉓②孟列夫主编《俄藏敦煌汉文写卷叙

录》，袁席箴、陈华平译，上海古籍出版社，1999 年，490 页

㉙ 同上书，5 页

㉚ 文中有"鞲浑遍川"、"将佛似祆"等语句，可知其实际编撰年代多半是在归义军时期。

㉛ 周绍良：《读变文札记》，《绍良丛稿》，济南，齐鲁书社，1984 年，99—100 页。

㉜ 徐震堮：《世说新语校笺》，北京，中华书局，1984 年，104 页。

㉝ 严敦杰：《式盘综述》，《考古学报》1985 年第 4 期，445—462 页。

㉞ 《唐六典》卷一四《太卜署》，李林甫等撰，陈仲夫点校，北京，中华书局，413 页。

㉟ 中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献》(汉文佛经以外部分)，第 14 卷，成都，四川人民出版社，1995 年，181 页。

㊵ 晚唐五代敦煌僧人的世俗化比较严重，僧人有妻室并非个别现象。参看郝春文《唐末五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，北京，中国社会科学出版社，1998 年，74—88 页。

㊶ 荣新江：《海外敦煌吐鲁番文献知见录》，南昌，江西人民出版社，1996 年，10 页。

㊷ 《唐末五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，240—269 页。

㊸ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑，北京，全国图书馆缩微复制中心，1990 年，62 页。

㊹ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑，107 页。

㊺ 同上书，80 页。

㊻ 《敦煌岁时文化导论》，11—14 页。

㊼ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑，79 页。

㊽ 标题原有，录文见《敦煌愿文集》，23 页。

㊾ 《敦煌愿文集》，206 页。

㊿ 最晚的曹元忠使用"司空"头衔截至 949 年，故本卷创作年代至迟当不晚于此年。参看荣新江《归义军史研究》，116—117 页。

(51) S.6114，宁可、郝春文辑校《敦煌社邑文书辑校》，南京，江苏古籍出版社，1997 年，571 页。

(52) 《敦煌愿文集》，67 页。

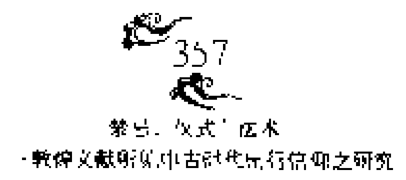
(53) 《根据 P.2547 号写本对斋琬文的复原和断代》，《敦煌研究》1990 年第 2 期，52 页。

(54) 《敦煌岁时文化导论》，39—43 页；同氏《唐宋敦煌岁时佛俗——正月》，《敦煌研究》2000 年第 4 期，70—71 页。

(55) 《敦煌愿文集》，507—538 页。

(56) P.3461《河西节度某官窟上燃灯文》，马德：《敦煌遗书莫高窟岁首燃灯文辑识》，《敦煌研究》1997 年第 3 期，61 页。

(57) P.2040v+P.2032+3234《净土寺乙巳年(945)正月一日以后诸色人破历算会稿》，唐耕耦《敦煌寺院会计文书研究》，台北，新文丰出版公司，1997 年，215—265 页；同氏《敦煌净土寺六件诸色入破历算



会稿缀介》,《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1997年,259—284页。

258 P 2850《两门散花燃灯文》。

259 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑,北京,全国图书馆缩微复制中心,1990年,23页。

260 谭蝉雪:《〈君者者状〉辨析——河西达怛国的一份书状》,敦煌研究院编《1994年敦煌学国际研讨会文集》(宗教文史卷)下,兰州,甘肃民族出版社,2000年,100—114页。

261 李正宇:《古本敦煌乡土志八种笺证》,26页。

262 徐俊纂辑《敦煌诗集残卷辑考》,165页。

263 前揭池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》;姜伯勤:《论高昌胡天与敦煌祆寺》,《世界宗教研究》1993年第1期,此据氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,110页。

264 《敦煌岁时文化导论》,57—62页、177页、324页;《敦煌祈赛风俗》,《敦煌研究》1993年第4期,62页。

265 何丙郁:《研究中国科学史的新途径——奇门遁甲》,王渝生主编《第七届国际中国科学史会议论文集》,郑州,大象出版社,1999年,12—17页;又氏撰《试从另一观点探讨中国传统科技的发展》也表达过相近的论点,原载《大自然探索》第10卷第1期,1991年,27—32页,收入氏著《何丙郁中国科技史论集》,沈阳,辽宁教育出版社,2001年,230—238页。

266 黄一农:《通书——社会天文学史个案研究》,《第七届国际中国科学史会议论文集》,284页。

唐代三夷教的社会走向

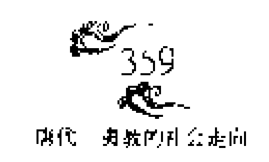
林悟殊

（中山大学历史系）

唐代宗教史的研究，历来以其时的主流宗教，即佛教、道教为主要对象；但从世界史的高度看，唐代中国乃当时世界文明的一个重要汇聚中心，其时所流行的三个西来宗教，即所谓“三夷教”——摩尼教、祆教、景教，正是这种汇聚的产物，由是，其研究价值自不待言。本文探讨唐代三夷教的社会走向，亦即考察其如何汉化而融入中土社会，旨在阐发业师蔡鸿生先生最近提出的“摩尼教异端化，火祆教民俗化，景教方伎化”的“猜想”①，以就教方家。

一、摩尼教对现实的否定及其在华的异端化

摩尼教是一个具有完整体系的宗教。其教义本质是否定现实世界，认为现实世界是黑暗物质所造成，人类的躯体不过是用来禁锢光明灵魂的黑暗物质②。该教对现实世界的否定，与世俗统治者的利益显然冲突，自被目为不可容忍的异端。正如当年波斯国王瓦赫兰一世（Vahram，274—277）在处死该教创始人摩尼时所说的：“此人出而提倡世界的毁灭，我们应当乘他图谋未逞之时，将他毁灭。”③尽管该教为波斯统治者所迫害，但由于其自始就怀有征服世界的野心，在教主死后，其忠实的信徒迅速将该教向东西方扩张。其经典被翻译成古代欧亚大陆和北非各种文字。该教所到之处，赢得了社会贫困阶层的大量信徒，但却不为当地统治



者所容。正如蔡鸿生先生所指出：

> 摩尼教带着一副"明、暗"二色眼镜观察世界，对现存社会秩序采取否定态度，成了世俗性王统和宗教性正统的反对派。从北非到巴尔干，它到处喊打，也到处挨打。只有在回鹘汗廷，才扮演过昙花一现的国师角色。汉地的卫道者们，几乎异口同声，都谴责摩尼师输入"诳惑黎元"的邪说[4]

由于摩尼教否定现实，故其进入中国后，首先是为不满现状的农民所接受。学者之所以认为摩尼教传入中国应早于唐代，其间一个重要依据就是：在唐之前，一些农民反抗组织及其行动，有近乎摩尼教的色彩和成分[5]。该教在唐代中国的传教活动，显得颇有计划性和组织性。从现存文献看，吾人可推断当时该教的主要经典都翻译成了汉文。唐代中国人对三夷教的了解，当以摩尼教为最多。作为最高统治者，武则天最早接触该教。这见于明代何乔远《闽书》卷七的一条记载：

> 慕阇当唐高宗朝行教中国。至武则天时，慕阇高弟密乌没斯拂多诞复入见，群僧妒谮，互相击难。则天悦其说，留使课经。

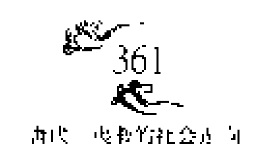
尽管有学者不以这条材料为然，但经笔者的考证，该记录还是可信的[6]。至于宋释志磐《佛祖统纪》卷三九延载元年(694)条所记"波斯国人拂多诞持《二宗经》伪教来朝"，即云是年武则天接见了摩尼教高僧，则未见学者有所质疑，更可采信。问题是何以武则天会对具有明显异端色彩的摩尼教感兴趣，这似鲜见讨论。按武则天与袄教，未闻有什么关系，其对袄教的态度，未见有何记录；而其对景教则不感兴趣，这倒有迹可循。西安景教碑对武则天前后诸皇帝，都备极赞颂，惟对武后三缄其口，甚至不无微词[7]。以往虽有一些学者根据十九、二十世纪之交发见的石刻墓志《阿罗憾丘铭》，而云参与营造"大周万国颂德天枢"的阿罗憾为景教徒，从而将景教与武后挂钩；然意大利学者富安敦 (A. Forte) 教授对此已考证详尽，予以否定[8]。由是，在三夷教中，根据现有的资料，惟摩尼教受武后青睐。即便佛僧"妒谮"摩尼教，武后仍不为所动，"悦其说，留使课经"。这或许暗示了武后在反叛"正统"上，与摩尼教心有灵犀一点通。这一推

测，并非笔者之发明，而是受大师陈寅恪先生的启示。陈先生在其名作《武曌与佛教》，论证武则天以一介女身而要当女皇帝，遂利用佛教大乘急进派"以女身受记为转轮圣王成佛之教义"，"颁行天下以为受命符谶之《大云经》"[9]。那么，其对摩尼教之感兴趣，与其心怀不轨，企图篡夺李家政权，否定男尊女卑的现实世界，岂会无关？此外，摩尼教在原产地波斯受取缔后，中亚地区成为其在东方传教的中心[10]，其与当地流行的佛教混杂，吸收了大量的佛教成分，日益佛化。进入唐代中国的摩尼教，正是属于带有浓厚佛教色彩的中亚摩尼教团[11]。从武则天与佛教的特别关系看，其把摩尼教作为佛教的一宗来接受，似亦可以理解。还有，上揭富安敦教授根据《阿罗憾丘铭》所述，考证墓主阿罗憾从679至708年，是波斯驻华的最高代表；因此提出一个假设，即阿罗憾把摩尼教传教师密乌没斯推荐给武后，而武后则预期摩尼教团会有大笔钱财赞助其营造"大周万国颂德天枢"，从而接受阿罗憾的建议[12]。这一假设亦不悖情理，可聊备一说。

尽管唐朝在安史之乱前，对外来文化一直采取兼收并蓄的态度，于外来宗教亦显得颇为宽容，但作为统治者个人本身，除武则天外，实均未对摩尼教表示过好感；而这并非缘于对该教的误解。笔者考证过唐玄宗在开元十九年(731)曾诏辨摩尼教，结果来华摩尼僧侣以《摩尼光佛教法仪略》应对，将该教的教义、戒律、经典、组织等等扼要上陈朝廷[13]。然玄宗不以其说为然，次年便予敕禁。《通典》卷四〇载开元二十年(732)七月敕：

> 末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。

如果朝廷没有审读过摩尼教的资料，当不可遽下"邪见"之词。这一敕令说明李唐王朝在对摩尼教有所了解之后，像当年波斯王那样，意识到摩尼教否定现实的异端本质，因而一改武周政权对其欢迎的态度；但考虑到民族政策，对胡人之信奉则不加干预。



尽管有开元二十年的敕禁，但安史之乱后，朝廷又不得不解除禁令。从大历三年(768)至会昌二年(842)这七十多年间，李唐王朝允许摩尼教在江淮等地区建寺传教。但这并非出于皇室对该教的好感，乃迫于回纥的请求。缘回纥助唐平安史之乱有功，在华势力大张。而在平乱过程中，回纥牟羽可汗接受摩尼教，並把其奉为国教。回纥可汗恃功为摩尼教乞请建寺，唐朝遂不得不同意。而当回纥败于黠戛斯时，唐朝便迫不及待地抄点这些寺院[14]。至于回纥之所以会把摩尼教奉为国教，其间有比较复杂和偶然的因素。较为明显的一个原因，是回纥受粟特摩尼教徒的左右。粟特人借助他们传统的商业特长，影响了回纥人的物质生活，亦影响了回纥人的精神生活。把回鹘人一度改造为摩尼教民族，首先应归功于粟特人，而不是回纥统治者对该教情有独钟[15]。

摩尼教之在唐代中国公开活动，如从武后算起直到会昌初元，长达一个半世纪。尽管曾一度被禁止在汉人中传播，但敕令并无明言违者作何处置，而在当时外来移民和外来文化大量涌入，京城长安率先刮起胡风的大气候下，敕令执行的力度不禁令人怀疑，说不定只是官样文章。总之，在会昌之前，该教在唐代中国的活动，实际似未遭到多大的压力。当一个宗教的传播并没有受到来自世俗政权或传统宗教势力的严重迫害时，其也就不必以异端面貌出现。在唐代文献上之所以未见有什么"乱党"与摩尼教有关，其原因也许在此。

摩尼教在唐代中国社会中并未呈现异端化的倾向，教外文献的记录也鲜见其与民间的关系。但敦煌发见的唐代摩尼教写本《下部赞》，显然是专为一般平信徒(即"听者")编译的，也即面向一般百姓[16]。从其唐季受取缔后一直到宋元时代有关摩尼教运动的一系列记载，我们更可以推断在唐代，摩尼教实际已深入民间社会，只因为属民间活动，未与"乱党"结合，遂不为官方注意耳。昔年沙畹、伯希和、王国维、陈垣诸前贤均曾考证古籍有关梁贞明六年(920)陈州毋乙作乱一事，咸认为与摩尼教有关。诸书对此事记录最明显者见《佛祖统纪》卷四二：

〔梁贞明〕六年陈州末尼聚众反，立毋乙为天子。朝廷发兵擒毋

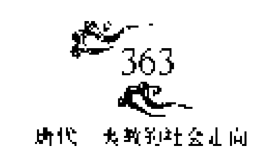
乙，斩之。其徒以不茹荤饮酒，夜聚淫秽，画魔王踞坐，佛为洗足，云佛是大乘，我法乃上上乘。其上慢不法有若此[17]。

从诸家的考证看，毌乙之乱确实是利用了摩尼教否定现实的异端思想。不过此事距离会昌三年取缔摩尼教已七八十年，隔了两三代人。如果会昌之前，摩尼教的思想和习俗没有深入民间，而且在遭取缔后还一直在民间流行，也即其火种一直并未熄灭的话，经过几十年后，就不可能如此死灰复燃。

在唐代，摩尼教不为朝廷认同（武后例外）；但其经典显然在民间，尤其是下层流行。而到了宋代，摩尼教以明教的面目出现，其唐代的经典被改造成明教的经文，作为农民反抗运动的思想武器。《宋会要辑稿·刑法二》宣和二年（1120）十一月四日“臣僚言”：

明教之人所念经文，及绘画佛像，号曰《讫思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》、《图经》、《文缘经》、《七时偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文》、《策汉赞》、《策证明赞》、《广大忏》、《妙水佛帧》、《先意佛帧》、《夷数佛帧》、《善恶帧》、《太子帧》、《四天王帧》。

国内外学者的研究已确认了这些经典应源自摩尼教[18]。其间一些题目在现存唐代摩尼教写经上有迹可寻，如《摩尼光佛教法仪略·经图仪》第三有《证明过去教经》，《下部赞》第360行有“此偈赞日光讫，末后结愿用之”之语，说明经文当有所本，并非到宋代才突然冒出来。尽管王国维先生早就提出宋代东南沿海摩尼教“盖海舶贾胡之传，非北陆大云之旧”[19]，即系由海路重新入传，而非源自唐代西域陆路入华的摩尼教。但迄今未发现任何海路传入的确凿证据[20]。窃以为，诸如上揭的这些明教的经文，绝非海路所可直接输入。单就其地道的汉语名称，便可推断其必定是长期在华流传后才得以形成。笔者拜读过马小鹤先生的大作《“肉佛、骨佛、血佛”与“夷数血肉”考》，氏文考证南宋明教所流行的“肉佛、骨佛、血佛”之说，“可能是‘夷数血肉’教义的变异讹传”[21]。若然，则更证明宋代的摩尼教



乃源自唐代的摩尼教，因为类似"夷数血肉"这样的概念，更不可能是宋代的舶来品。

如果我们承认宋代如火如荼的明教运动乃源自唐代的摩尼教，那就说明了唐代的摩尼教虽有意走向社会的上层，无奈得不到接受。但其走向社会下层，显然受到欢迎。其潜藏于唐代之民间，尤其是乡村农民之间，只是官方尚未注意而失载，或资料文献佚失，或吾人尚未找到。官方记录朝廷接待诸多摩尼教高僧，包括来自高昌回鹘的大小摩尼，实际并非出自宗教的目的，而是出自与回纥政治外交的需要。唐代摩尼教之与朝廷打交道，不能代表其社会走向的主流；主流应是走向民间，尔后与农民运动相结合。

摩尼教流入中国被取缔后，其以民间秘密结社的模式出现，成为诸多农民运动的一股力量，这已是学界公认的历史事实。由是，云摩尼教在中国的汉化形式是异端化，这就不止于猜想，而是对历史事实的理论概括。

二、祆教的内涵及其在华的民俗化

有关唐代祆教的研究，迄今模糊地带尚多。就祆教的定义及其内涵，尽管现代学者已不会像清儒那样，把其混同摩尼教、景教和伊斯兰教，而一般把其比定为源于波斯的琐罗亚斯德教；但随着研究的深入，我们越来越发现汉籍记载的祆教，与其他语种资料所述的波斯琐罗亚斯德教之间，实际有相当的距离。检视学界所征引的汉籍祆教资料，殆属教外汉人学者对西域胡人信仰的感性记载，或辗转传闻的笔录；而有关该教的义理、戒律等等，还未见有其时汉译内典面世。这就使我们对该教的认识，难免颇有局限性。近年来，多有学者把一些重大考古发现的遗物或图像，作为该教的资料加以补充，并力图构建中国祆教文明的体系；但毕竟尚缺乏可靠的文献互证，遂难免有缺环断节之憾。更有诸多被认定为祆教的现象、事物，无从与正宗的波斯琐罗亚斯德教对号入座，遂使问题益发扑朔迷离。就此，蔡鸿生先生曾根据陈寅恪先生有关文化移植发生变异

的理论，疑唐宋火祆教“已非波斯本土之正宗，而为昭武九姓之变种”[22]。这一提法，与比定为波斯琐罗亚斯德教的传统认识，显然大为加深，亦越来越为学界所认同。北京大学荣新江教授最近明确地提出了“粟特系祆教”这一概念[23]，似乎就是对蔡先生观点的呼应。下面就这些新提法略抒己见。

历来把唐代祆教比定为波斯琐罗亚斯德教的一条重要根据，乃见于陈垣先生最先征引的《旧唐书》卷一九八所载：

> 波斯国俗事天地日月水火诸神，西域诸胡事火祆者，皆诣波斯受法焉[24]。

此处所云波斯俗事之诸神，自陈垣先生以降，都定性其为琐罗亚斯德教。但仔细琢磨，恐有误释。缘琐罗亚斯德教作为一个具有完整体系的宗教，臻于全盛的时期乃在萨珊王朝（226—651）。但唐初所看到的萨珊波斯已备受阿拉伯人的困扰，正在被伊斯兰教征服之中。而到高宗朝时，萨珊波斯就正式亡国了，国土成为阿拉伯帝国的一个省份。因此，唐人所了解的同时代的波斯，固然仍有琐罗亚斯德教存世，但主流宗教已是伊斯兰教了。《旧唐书》成于公元945年，“作者离唐代很近，有机会接触到大量唐代史料，特别是唐代前期的史料”[25]。其对于波斯宗教信仰这一概括，谅必是根据时人所见所闻，而非沿袭旧书。因为贞观十年（635）撰成的《周书》，对于波斯宗教就不是这般记载，惟言其“俗事火祆神”[26]。显庆四年（659）颁行的《北史》，亦称波斯“俗事火神天神”[27]。至于《魏书》，如陈垣先生所指出，其“《西域传》原佚，后人特取《北史·西域传》补之”[28]，其记录自与《北史》同[29]。《隋书》的《波斯传》虽对该国习俗有所记录，但无提及宗教信仰。而我们知道，琐罗亚斯德教最显著的外部特征就是圣火崇拜，这种崇拜并不同于一般的火崇拜。信徒把祭祀圣火作为与最高神沟通的方式，而对燃烧这种圣火的用木、祭祀的模式等等，都有特别的规定[30]。在萨珊波斯时期，整个帝国火庙林立。《周书》所称的“俗事火祆神”，正好

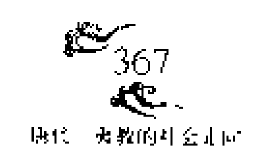


道出了这一特征。假如《旧唐书》沿袭旧说，当不会写成"俗事天地日月水火诸神"，直把"火"排到最不重要的末位。其实，在古代世界诸民族和各种宗教中，其崇拜对象大体都离不开"天地日月水火诸神"，尽管对该等神各有特定的内涵，但一般族外人、教外人所看到的都是外表，《旧唐书》的作者当然也不可能理会其真正之意趣。无论如何，唐代波斯占统治地位的宗教，已不是以圣火崇拜为主要特征的琐罗亚斯德教了，而是伊斯兰教，其天神所指应是伊斯兰教的真主安拉，而不是琐罗亚斯德教的最高善神阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda）。新罗高僧慧超的《往五天竺国传》可佐证这一点。慧超七世纪初叶到过西域，其记载波斯国时已"被大寔所吞"[31]，即被阿拉伯所征服，宗教信仰的状况则是"国人爱煞生，事天，不识佛法"[32]；这与其关于大寔国的记载刚好类似："国人爱煞事天，不识佛法"[33]。由此吾人可揣摩在慧超心目中，被征服的波斯国及其征服者"大寔"两者所事的天，内涵是相同的[34]。《旧唐书》的记载，正是客观地反映了作为阿拉伯帝国一个行省的波斯，其宗教信仰已与前朝有重大的不同，出现了以伊斯兰教为主，其他宗教并存的局面。由是，窃以为历来把其定性为琐罗亚斯德教，看来尚可进一步推敲。

传统对《旧唐书》有关波斯所俗事诸神宗教属性的比定，与上揭引文后边一句，即所谓"西域诸胡事火祆者，皆诣波斯受法焉"，不无密切关系。按上揭慧超书亦提到"从大寔国已东，并是胡国，即是安国、曹国、史国、石骡国、米国、康国等。……此六国总事火祆"[35]；但并无提及"皆诣波斯受法"。查汉籍中除《旧唐书》有这一句外，现存其他文献似未见，未知其何所据。而按当时波斯已为阿拉伯人征服，在伊斯兰教成为国教、琐罗亚斯德教已边缘化的情况下，诸胡是否仍"诣波斯受法"？所受何法？这不禁令人置疑。考波斯琐罗亚斯德教的传播史：面对阿拉伯人的征服，不愿改宗伊斯兰教的波斯琐罗亚斯德教徒，曾远涉重洋，移民到印度西部海岸，成为现代的帕尔西人（Parsis）[36]。汉籍正史亦告诉我们，唐初正是萨珊波斯备受阿拉伯侵略之时，萨珊王室面临灭顶之灾，到中土寻求避难。那么，波斯虔诚的琐罗亚斯德教僧侣，为避免改宗伊斯兰教，移民中国，甚

或在中土建寺，即便没有什么个案记录可资为证，亦均属情理中事[37]。因此，倘言波斯琐罗亚斯德教僧侣东行传法则可信，而云中亚的火祆教徒诣波斯受法，即便有其事，亦应是前朝才有。若然，则《旧唐书》作者可能误把前朝之事当今朝而书。《新唐书》的作者对波斯俗事诸神的记载与《旧唐书》同，但其把有关诸胡一句改为"西域诸胡受其法，以祠祆"[38]，表述含糊化，或许不以"诣波斯受法"为然。

其实，波斯琐罗亚斯德教是否有要求外国或外族信徒到波斯去"受法"，这还是大有疑问的。就学者们的研究所知，萨珊波斯的琐罗亚斯德教，并不刻意向外族人传教的，其用帕拉维文（Palavi，古汉籍译作钵罗婆语）撰写和释读的经典[39]，迄今未能确认中古时代曾有其他文字译本。尽管唐宋时期，有关祆的记载频频，但对该教所祀之神，殆泛称祆神或天神，少见其他具体的音译或意译称谓，更遑论其教义了。1955年西安发现的晚唐苏谅妻马氏墓志，主人为正宗的波斯琐罗亚斯德教徒。但在其墓志的汉文部分，完全没有出现其宗教字眼；而其帕拉维文部分，经现代学者解读，却是该教最常用的祝愿词[40]。这类最常用的宗教套语尚且不为族外人所知，就更不用说其经文了。就现代学者调查研究的结果看，波斯琐罗亚斯德教徒显然不像摩尼教、景教那样，热衷于翻译自家的经典；在他们看来，其教传播的主要表现乃在于薪传圣火，在新的地区建立新的火庙，让更多的人同他们一样来崇拜圣火。即便是中亚的粟特九姓胡，尽管他们像波斯的琐罗亚斯德教徒那样，崇拜圣火，但我们并未发现有九姓胡文字的琐罗亚斯德教经典。在中古时代，波斯的文字与中亚胡人的文字是不同的，正如《北史·波斯传》所云"文字与胡书异"[41]，虽然现代学者的研究，发现彼等语言文字多可触类旁通，但这只是对于语言学家来说。如果九姓胡接受的是萨珊波斯正宗的琐罗亚斯德教，他们便没有理由不把帕拉维文经典翻译成粟特文了。但尽管从19世纪末以来，中亚地区的考古为我们展现了大量粟特文书，其中有佛教、基督教、摩尼教等的经



典，惟未见可确认译自波斯琐罗亚斯德教的文书[42]。宋人姚宽《西溪丛语》卷上有载："唐贞观五年（631），有传法穆护何禄将祆教诣阙闻奏。"如果这段记载无误的话，"传法穆护何禄"既为何姓，当属九姓胡的祆教僧侣。此处但言其"将祆教诣阙闻奏"，并没有提及其有带来任何祆教经典。这似乎亦默证了九姓胡的祆教并无什么经典，或者唐宋人并不知道其有何经典。证诸《佛祖统纪》卷三九延载元年（694）条，记录摩尼教高僧觐见武后时，特别提到其乃"持二宗经伪教来朝"；《唐会要》卷四九记录景教入华时，云"波斯僧阿罗本，远将经教，来献上京"，亦特别点明带着经典；可见史家在记录外来宗教之与朝廷接触时，如果其携有经典的话，是不会忽略不提的。既然萨珊波斯的正宗琐罗亚斯德教并不热心于向外族传教，九姓胡亦没有自己文字的琐罗亚斯德教经典，那么，彼等还要"诣波斯受法"之说，就难免更令人狐疑。

从上面的分析，吾人认为，《旧唐书》虽有"西域诸胡事火祆者，皆诣波斯受法焉"之谓，似应存疑，无论从当时西亚、中亚的历史环境，或波斯琐罗亚斯德教本身的特性看，都不可能有这等事。由于未见其他文献记录佐证，我们怀疑《旧唐书》的作者会不会受佛教的影响而想当然，以佛僧多有到天竺取经，而推想事火祆的诸胡亦当到波斯受法呢？同样源于波斯的景教和摩尼教，都是由教会派出传教士、传教团向中亚地区和中国传教，这两个夷教都没有规定新国度的教徒要到波斯受法。倒是伊斯兰教的"五功"第五项，规定有能力有条件的人，一生中至少应去麦加朝觐克尔白一次。《旧唐书》的作者会不会张冠李戴，把伊斯兰教和祆教混淆起来呢？

总之，唐代九姓胡所奉的火祆教，与波斯琐罗亚斯德教应不存在组织上的从属关系。既无组织上的从属关系，其发生变异才更有可能。但在历史上，九姓胡与波斯琐罗亚斯德教会是有过密切联系的。早在波斯的阿契美尼德王朝（Achaemenid）时期（前600—前330），琐罗亚斯德教便在波斯全境流行[43]。而时九姓胡所居住的中亚粟特地区乃属波斯的一部分，其奉该教也就理所当然。但古伊朗在马其顿征服并希腊化时期，琐罗

亚斯德教几乎湮灭，直到帕提亚（Parthia）王朝（前247—224）的晚期才复苏，到萨珊王朝臻于鼎盛。这期间，伊朗的政治版图已发生了很大的变化。粟特地区已不属于萨珊王朝的统治了。也就是说，当萨珊王朝用政权的力量来完善和推行琐罗亚斯德教的时候，九姓胡已是波斯帝国"化外"之人了。他们在阿契美尼德时期所接受的琐罗亚斯德教，历经几百年外族的征服、外来宗教的融合，究竟保存了多少呢？这些都是有待深入研究的问题。无疑，唐代的九姓胡不少流行着火崇拜和天崇拜，但在古代欧亚大陆诸民族中，又有哪些民族没有这些崇拜呢？既然萨珊王朝无从用政权力量来规范九姓胡的宗教信仰，那么，即便萨珊王朝奉为国教的正宗琐罗亚斯德教对九姓胡有所影响，我们亦很难评估有多少九姓胡皈依其正宗。既往的研究（包括笔者本人），由于忽视了这一沧海桑田的历史变迁，因而把萨珊波斯复兴起来的正宗琐罗亚斯德教，与九姓胡历经几百年独立形成起来的祆教混为一谈，遂使很多问题无从解释，甚至陷于无谓的争论。现在似乎到了正本清源的时候了。

九姓胡祆教所保存的琐罗亚斯德教成分，应追溯到阿契美尼德王朝时期。已故著名民族学家戴裔煊先生，生前对祆教曾多所注意，讲过一些颇有见地的话。最近，蔡鸿生先生将其有关的论述披露，摘录如下：

> 祆教本身可能杂有早就流行于中亚的萨满教的成分。
>
> 按照希罗多德所说，穆护是米太人的一个部族的名称。这个族的人以做巫师为业，他们发展了中亚的萨满教，有天葬和近亲通婚的风俗。祆教发展于中亚，不是偶然的。祆教与萨满教有源流关系。
>
> 很有可能，中亚的穆护原来就是萨满。
>
> 至于穆护这个名称是怎样得来的？按照希罗多德所说，穆护是部族名，这个名称可能因为其人做穆护而得，不是族名穆护。穆护这个名称原来是阿卡德人称那种懂得占星学和巫术的巫师的通称。这个名称在楔形文字的铭文中有发现，希腊文 magos，古波斯文



magus 都是出于闪语。

在我看来，可能是萨满教发展为祆教以后，波斯人信祆教，用闪语的穆护来代替原来的萨满[44]。

尽管戴先生没有对祆教的源流进行系统的考证，但其把祆教与萨满教联系起来，无疑是一个很值得重视的观点。上古许多民族都流行过萨满教，生活在伊朗高原上的民族自不例外。阿契美尼王朝的琐罗亚斯德教就有许多萨满教的成分，学者们从《希罗多德历史》中找到不少例证。这些萨满教成分看来一直为九姓胡所继承下来。这见诸学者们常加征引的唐张鷟《朝野佥载》卷三的两段文字：

河南府立德坊及南市西坊皆有胡天神庙。每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之后，募一胡为祆主，看者施钱并与之。其祆主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。

凉州祆神祠，至祈祷日，祆主以铁钉从额上钉之，直洞腋下，即出门，身轻若飞，须臾数百里。至西祆神前舞一曲即却，至旧祆所乃拔钉，无所损。卧十余日，平复如故。莫知其所以然也[45]。

可与上述记载相印证的是学界所熟悉的敦煌文书 S.367，即《伊州地志》残卷，写于光启元年(885)，其中述及敦煌北面伊州伊吾县祆庙的宗教仪式活动：

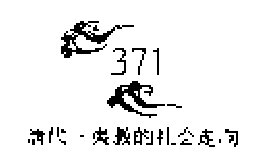
有祆主翟槃陁者，高昌未破之前，槃陁因入朝至京，即下祆神。因以利刀刺腹，左右通过，出腹外截弃其余，以发系其本，手执刀两头，高下绞转，说国家所举百事皆顺天心，神灵助无不征验。神没之后，僵仆而倒，气息奄奄。七日即平复如旧[46]。

不过，在琐罗亚斯德教成为萨珊波斯帝国的国教后，经过统治者的规范，其萨满教成分看来已经大为减少了。没有文献能够证明萨珊王朝时期的圣火庙里，举行过类似上述的这些萨满活动。近两百多年来，许多西方学者和探险家对印度琐罗亚斯德教徒，即帕尔西人(Parsi)进行过反复详细的调查考察，对他们的礼仪习俗报导甚详[47]，均未闻有萨满教的成分。

英国琐罗亚斯德教研究的权威博伊斯(Mary Boyce)教授，亦曾深入伊朗残存的琐罗亚斯德教村落进行人文田野考察。她发现面对疾病之类的不幸，当地信徒们也偶有采用类乎巫术的方式驱邪者，但这毕竟有违正统琐罗亚斯德教的教导，因而为村落领袖所劝止；倒是他们周围的伊斯兰教徒才热衷于这类活动[48]。由此推想，其类乎巫术的活动，当不是琐罗亚斯德教传统的继承，而是受当地伊斯兰教徒的影响。

当然，萨满教成分被排除出官方宗教，并不等于其在民间并无遗存，当今的许多文明民族，尚且可以发现这类痕迹，何况古昔。所以在萨珊波斯时期，像希罗多德所提到的米太人之类的巫师，或许还有活动的空间，不过是处于边缘化罢了。如果从萨满教这个角度考察，九姓胡的巫师到波斯去受法，是有可能的。但这与接受萨珊波斯官方正统的琐罗亚斯德教，毕竟就大有区别了。

汉籍亦记载祆教有很多神像，如上揭敦煌文书S.367就记载"火祆庙中有素书，形像无数"。此处"素书"应为"素画"之误，前贤业已考证了[49]。敦煌文书P.2005《沙州图经》有载："祆神：右在州东一里，立舍画祆主，总有廿龛，其院周回一百步。"宋代董逌《广川画跋》卷四《书常彦辅祆神像》云："元祐八年(1093)七月，常君彦辅就开宝寺之文殊院，遇寒热疾，大惧不良。及夜祷于祆神祠，明日良愈。乃祀于庭，又图像归事之。"说明中土的祆教保存了各种圣像崇拜。有关九姓胡的考古发现，亦包括诸多祆神形象[50]。笔者寡闻，未知在萨珊波斯文献或萨珊波斯本土的考古发现中，是否已找到或有可能找到这些神像的对应物。但对现代琐罗亚斯德教徒的调查中，却已清楚地证明了他们除教主查拉图斯特拉(Zarathustra)的圣像外，并无其他偶像崇拜。在他们的火庙里，并未保存该教诸神的形象。其实，萨珊波斯的琐罗亚斯德教既然主张通过崇拜圣火来与神沟通，这就意味着：教徒并不面对神的偶像进行直接崇拜。假如事实确是如此，那么，是否有偶像崇拜，便是九姓胡祆教与萨珊波斯琐罗亚斯德教的一大不同了。



有关九姓胡的一些习俗，尤其是葬俗，各国学者研究很多[51]。其间虽然有与波斯阿契美尼德时期的琐罗亚斯德教相类之处，但与萨珊波斯琐罗亚斯德教经典的规定已大异其趣。至于九姓胡火崇拜的图像，考古的发现亦越来越多[52]。不过，就这些图像的外表，尤其是其内涵，与萨珊波斯的圣火崇拜有何质的联系，尚有待深入讨论。无论如何，随着考古的不断发现，必将越来越表明九姓胡祆教与萨珊波斯琐罗亚斯德教之间的差异。是以，假如我们还要继续用祆教或火祆教这一名称，来作为西文 Zoroastrianism 的汉文意译的话，提出萨珊波斯系祆教与九姓胡系祆教或谓粟特系祆教这些新概念，就不是玩弄文字游戏，而是学术研究的严谨化。

从上面对九姓胡信仰习俗的分析中，我们认为粟特系的祆教，保留了阿契美尼德王朝时期琐罗亚斯德教的残存，尤其是萨满教的成分；其在中国社会的影响亦表现得最明显，正如蔡鸿生先生所指出："火祆教则从娘胎带来浓重的巫气，聚火祝诅，以咒代经，妄行幻法。作为宗教符号的西胡崇'七'之俗，也在民间蜕变成'七圣祆队'的神秘形态，面目全非。"[53]在阿契美尼德王朝灭亡到萨珊王朝兴起的几个世纪里，由于琐罗亚斯德教在粟特地区的边缘化，历史上曾流经中亚地区的众多宗教信仰，难免会为粟特民族所吸收糅合，成为其祆教的组成部分。其多神崇拜，便是一个明证。

粟特系的祆教，即便有某些零碎经文，亦不可能有完整的经典体系。在粟特地区的考古发现中，虽可见诸多祆教神像，但祆教经文殆无所见。缘因萨珊波斯帝国，以政权的力量重整琐罗亚斯德教，并将其国家化；把早已散失的经典收集整理，但粟特人早年所信奉的琐罗亚斯德教，历经几百年的破坏后，并没有经历这样恢复重修的过程。因此，粟特文琐罗亚斯德教经典残简，如上面业已指出的，极为鲜见。

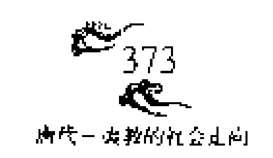
粟特系的祆教是否存在自己的教会组织系统呢？类乎巫师或汉人庙祝那种专职神职人员显然是有的，这些职业还具有世袭性，汉籍多有记录，此处不赘。但既然其没有整套的宗教经典，也就不存在专职宣讲教义的僧侣阶层。没有这样一个阶层，就很难形成教会的组织系统。

从以上诸点看，传入唐代中国的粟特系祆教，其间虽包含了早期琐罗亚斯德教的成分，但自己并没有完整的宗教体系。其性质盖可界定为粟特人的民间宗教，或民间信仰。民间宗教信仰，乃为民俗的一部分，因此，祆教信仰实际是粟特民俗，即九姓胡习俗的一个组成部分。也正因为如此，粟特人才可能既是这一传统信仰的载体，同时又是其他体系化宗教，包括佛教、景教，特别是摩尼教的载体。中亚的出土文物中，才会出现该等宗教的大量粟特文写本[54]。因为民间信仰并不像很多体系化的宗教那样，具有明显强烈的宗教排他性，其兼容性使其信徒较为容易地同时接受其他的宗教。具有传统祆教信仰的粟特人，大量成为摩尼教信徒，19世纪末以来大量粟特文摩尼教残简的出土，已证明了这一点[55]。粟特人不仅大量成为摩尼教的平信徒，即"听者"；而且也有不少成为摩尼教僧侣，甚至高僧。1981年吐鲁番柏孜克里克千佛洞出土，最近解读发表的三件粟特文书，便是粟特摩尼教下级僧侣写给粟特摩尼教高僧的信件[56]。

既然粟特系的祆教并非一个完整的宗教体系，不过是胡俗的一个组成部分，哪怕是很重要的部分，其总不可能像佛教那样，也不可能像景教、摩尼教那样，企图以其义理，刻意向中国社会的上层推广，希望统治阶级接受。其只能作为一种习俗，以感性的模式为汉人不同程度所接受，从而影响汉人社会。一言以蔽之，祆教在唐代中国的社会走向，是以胡俗的方式影响汉人，走向汉人的民间，汇入中土的民俗。根据宋代的资料，祆庙、祆祠已被纳入官方轨道，与泰山、城隍等传统祠庙一样，享受官方规定的祭祀标准。但这并不意味着宋朝青睐唐代这一夷教，而是说明了祆神已进入了中国的万神殿，成为民间诸神之一[57]。

三、景教文明的流产及其在华方伎化的猜想

就三夷教的研究而言，景教由于明季西安景教碑的出土而一马领



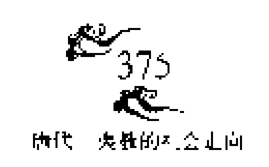
先[58]。教会学者借西安景教碑的发现而大谈基督教在中国之源远流长，而世俗学者亦把唐代汉译景教经典，目为“中国与欧洲思想交汇融流的第一章”，“使中国固有的儒道两家，与西方的佛景两教的思想合流”[59]。从学术的角度，都力图对景教在中国的影响作出相当的评价，给其在中国文化史上以一定的地位。不过，蔡鸿生先生根据汤因比把叙利亚景教定性为“流产文明”的观点，对唐代景教提出了一个崭新的认识：

> 大秦景教的故乡，是一个与“中亚交通环岛区”齐名的“叙利亚交通环岛区”，在世界文明史中占有十分重要的地位。源出叙利亚的景教，按西方史学一代宗师汤因比的比较文明系统，独具一格，被确定为中世纪的“流产文明”。该教派自5世纪被赶出拜占廷之后，连遭厄运，无力回应外界的强度挑战，致使基督教文明在远东的诞生变成泡影：“这一景教母体中的远东基督教文明的胚胎在流产之前，孕育在乌浒河—药杀河流域，但是在737—741年，由于这个地区遭到阿拉伯帝国的打击，结果被剥夺了出生的机遇。”（《历史研究》修订插图本，第十七章，108页）那么，在此之前一百年，已从中亚两河流域遁入唐帝国的“大秦法”，为什么也没有改变“流产文明”的命运呢？据《大秦景教流行中国碑》的记述，安史之乱期间，景教徒曾活跃在助唐平叛的前线，“效节于丹廷，策名于王帐”，本来是有“机遇”可以乘隙勃起的。请看那位“赐紫袈裟僧伊斯”，他在汾阳郡王郭子仪的朔方行营里，不是赤心“为公爪牙，作军耳目”么？可惜在兵荒马乱中，景教又遭逢一场来自佛门的严重挑战。在敛钱供军需这个关键问题上，以神会为首的佛徒，比以伊斯为首的景士做出更大的贡献：“大府各置戒坛度僧，僧税缗谓之香水钱，聚是以助军须”，“代宗、郭子仪收复两京，会之济用颇有力焉。”（《宋高僧传》卷八《神会传》）正是这笔度僧所得的“香水钱”，既为郭子仪助威，又使景教徒失色，完全压倒“十字架”的光辉。因此，如果着眼于一种文明的命运，建中二年（781）建立的景教碑就不是什么流行中国的光荣榜，而是一块验证大秦景教从流亡到流产的墓志铭

了[60]。

此处，蔡先生认为景教在中国并没有改变“流产文明”的命运，并指出其中一个直接原因就是遭遇了佛门的严重挑战。这一观点是既往学者所未提出的。

本来，就宗教体系的完整性来说，三夷教中乃以景教为最。其为基督教中的聂斯脱利派，被教廷打为异端，不过是教会权力之争的牺牲品，其间更有历史的阴差阳错。对于教外人来说，诚难辨别其与所谓正统基督教派的实质性不同。在古代世界，基督教统治了欧亚、北非的广阔领域，不可一势，称雄称霸。以叙利亚一带为根据地的景教会，亦即基督教的东方教会，虽被教廷目为异端，但其同样保有征服世界、拯救全人类的野心。其不惟在波斯帝国传教，而且派出诸多传教团到中亚地区建立教区，甚至东行到中国传教。在唐代中国，曾在一段时期得到官方认可，公开在汉人中传教。根据西安景教碑之记述，从太宗以降直到立碑时的德宗，除了武则天皇帝外，最高统治者几乎都对景教表示了好感。特别是在国家危难之际，即安史之乱时，景教徒伊斯报效于郭子仪的朔方军中，为平乱做出了贡献，由是也得到肃宗“于灵武等五郡重建景寺”的回报。然而，就与朝廷打交道的经验而言，来华的景僧比中国佛僧显然要逊色。上揭蔡先生的引文中提到的禅僧神会，便深谙利用皇帝的绝对权威来提高本教派的地位，他通过郭子仪为其禅宗初祖菩提达摩向代宗皇帝请谥，并且取得了成功[61]。假如伊斯亦有这一手，为其来华景教的初祖阿罗本请谥，景教的地位必将大为提高。可惜，不知是他不懂这样做，抑或是虽也效法，但不成功；总之，在请谥事，他无疑败于佛僧。尔后，随着会昌灭佛，唐代统治者最终还是对景教说不，对其采取取缔行动。以往的研究多认为会昌的取缔行动使景教从此在中国绝迹，但从现在的研究结果看来，事实未必如此。唐室亡后，中土的景教徒还力图保存自己的命脉，还在整理传抄本教的经典。这有伯希和所获得的敦煌汉文景教写经，即P.3847为



证[62]，又据敦煌彭金章教授惠告，近年在敦煌莫高窟北区石窟亦发现了宋代的十字架[63]。其与唐代景教徒的关系，当然有待考证；但景教徒在遭受取缔之后，曾有相当一段时期顽强地坚持自己的信仰和宗教活动，看来应是可信的。

就整个基督教史而论，该教在社会的传教具有全方位的特点，即无论各行各业，无论上层下层，无论统治者与被统治者，都是其传教对象。当然，由于传教士本身的个性素养，更由于具体时空的不同，其传教对象会有所侧重；但就整个教会而言，其乃放眼全社会。古代东方基督教会也具有这样的特点。其在中国传教，就文献的表面记录而看，多为面向上层；但仔细分析，对下层也很重视，在下层民间的传教活动亦不无建树[64]。但无论如何，假如不是西安景教碑的发现，并由此使学者注意到文献中有关大秦寺和取缔大秦教的若干记载，我们几乎不可能找到唐代景教在中国留下的影响。就唐代三夷教在华留下的影响，可数景教为最小。因为如本文上面所论，祆教被取缔后，其汇入了中土的民俗；而摩尼教异端化，成为了宋元农民运动中的一股力量。然而，我们很难找到景教在唐代社会影响的记录，更遑论唐之后。元代的也里可温，从现今的研究看，确包括了景教这一教派，但迄今尚无从证明其是承续了唐代景教。

基督教入华史，陈垣先生把其分为四期："第一期是唐朝的景教。第二期是元朝的也里可温教。第三期是明朝的天主教。第四期是清朝以后的耶稣教。"[65]尽管有这四期的输入，但作为一种文明，在前三期的输入中，殆以流产告终；即便是第四期借助列强武装强行输入，也很难说其已在中国扎根。二十世纪五十至七十年代，其在中国大陆，就完全经不起"共产主义文明"的挑战。考整个基督教入华史，益信景教为流产文明之不诬。学者云唐代景教与中国儒道两家思想合流之说，若以景教为本位，则在某种程度上尚可成立；因为景教在其传教活动中，确实借助某些儒道思想的表述方式。但如果是以儒道为本位，云儒道的思想与景教合流，则诚难成立，因为在唐宋儒道的书籍上，殆无景教思想的痕迹可寻。其思想并未为中国人所接受，即便有些思想是共通的，但中国有自己的传统

源头，并非是受景教影响、吸收了其思想的结果。

唐代景教对中国的思想未见得有影响，但其作为传教工具的某些实用技术，即所谓方伎，倒是为人们所瞩目，如前贤已征引的《册府元龟》卷五四六所载：

> 柳泽，开元二年（714），为殿中侍御史、岭南监选使，会市舶使右卫威中郎将周庆立、波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进。

不过，在社会中有较大影响的，则是医术，最先指出这一点的是陈垣先生：

> 景教于当时文化，无何等影响，惟以医传道之例，由来甚久，唐书诸王传有僧崇一医愈唐玄宗兄之事。余承认此僧为景教僧，有种种证据。杜环《经行记》亦云："大秦善医眼及痢，或未病先见，或开脑出虫"。聂思脱里派固以医学著名也[66]。

传教寓于行医，并非景教所专有。世界上诸多宗教都离不开医道，甚至把自己的教主或崇拜的神冠以医王的称号[67]。敦煌发见的汉文景教经典《志玄安乐经》，用治病作比喻来说明教理；其间用于比喻的一些治病方法，马伯英先生认为乃源自古希腊罗马[68]。马先生甚至考证了中医用杉木皮作夹板治疗骨折的方法，乃为景教徒所传入[69]。就唐代景教行医活动，除既往论著所提及的诸例证外，笔者尚疑为著名的鉴真和尚治疗眼疾的胡人，亦属景门，试证如下：

成书于公元779年的《唐大和上东征传》，曰天宝九载（750），鉴真和尚由广州到韶州，"频经炎热，眼光暗昧，爰有胡人言能治目，遂加疗治，眼遂失明"[70]。此处"眼遂失明"当为"眼遂复明"之误，陈垣先生早已考证了[71]。汪向荣先生在校注中称："这里能治目的胡人，不知指哪国人。唐人笔记中有不少记载阿剌伯人治病之事。此胡人很可能为阿剌伯人。"[72] 窃以为，阿拉伯人并非以医眼见称。明代汉译的《回回药方》共三十六卷，其间十九至三十六卷目录齐全，未见有治眼的药方，第十二卷尚存，亦未见[73]。



当然，是否存于佚失部分，我们不能遽断。不过，眼科是国医最薄弱的一门，近代西洋医学之进入中国，乃以眼科为先锋。设若阿拉伯人亦以眼科见长，以其医学在中国影响之深，当被国医所吸收；如是，眼科也就不会为近代西医所专美了。其实，就眼科术而言，医学史家认为印度也颇为高明[74]，故亦有一些学者认为治疗鉴真和尚眼疾的胡人应是印度人[75]。不过，隋僧彦琮对胡梵之别，已颇为清楚，其《辩正论》已有详述[76]，而"唐人皆祖其说"[77]。是以，撰写鉴真传的唐代僧人，谅必不会仍把印度人称为胡人。职是之故，把为鉴真和尚治眼疾的胡人判为阿拉伯人或印度人，就不如说是擅长医道的大秦僧。

如果说，有关唐代景僧行医的个案都并非时人的明确记录，而是今人考证推测的结果的话；那么，见于西安景教碑文的"馁者来而饣之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之"，则是将治病与其他慈善事业作为该教的业绩而勒石传世的。如是，唐代景僧有行医之举，应当是不可质疑的事实。在唐代三夷教的僧侣中，有行医业绩者，就目前研究所及，惟景教倘有案可稽。医术之类的方伎是社会所普遍需要，也是配合景教全方位传教的需要。从一般道理推想，景教被官方取缔，但其教徒只要身怀医术绝技，就能匿迹于民间；其医术如果薪传有人，只要社会有需要，也许就可为国医所吸收。不过，学者研究所及，尚未能提供较多的资料足以说明，故"景教方伎化"的提法，目前只能说尚处于"猜想"的阶段；但这却指出了一条寻找景教遗痕的路子：从古代中西医学交流的角度去发掘[78]。

余　　论

三夷教曾对唐代以至唐代之后的中国社会产生过不同程度的影响，但其在中国毕竟只是历史上的宗教，早已死亡的宗教，均没有作为成熟的文明流传下来。汤因比有云：

一个流产的文明可以被界定为：其追随者在开始时试图扮演

某种特殊的角色，但遭到了失败；后来某个其他文明的追随者却成功地扮演这个角色。当这种情况发生的时候，这两个起初竞争的文明的头一个便消失了。它要么彻底销声匿迹，要么留下了一点支零破碎的残余[79]。

如果根据这个定义，无论是异端化的摩尼教和民俗化的祆教，抑或是方伎化的景教，其在中国造成的影响虽有大小之分，但面对儒释道为代表的中国传统文明的挑战，最后都以失败告终，实际均成为历史上的"流产文明"。

注释：

① 这一"猜想"是蔡师年为拙著《唐代景教再研究》(中国社会科学出版社，2003年1月)写的序言中所提出，原文如下："时至今日，中古三夷教的汉化形式，仍然是个悬而未决的问题。深入的研讨，有待群策群力。如果暂作如下的猜想：摩尼教异端化，火祆教民俗化，景教方伎化，会不会庶几近之呢？"

② 有关摩尼教义理，参阅林悟殊《摩尼的二宗三际论及其起源初探》，《世界宗教研究》1982年第3期，45—56页；又见林悟殊《摩尼教及其东渐》，北京，中华书局，1987年，12—34页；台北，淑馨出版社增订本，1997年，12—32页。

③ C. E. Sachau (ed.), *The Chronology of Ancient Nations*, London 1879, p. 405.

④ 同注①蔡序。

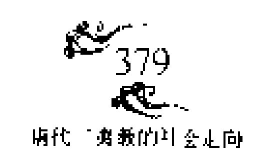
⑤ 详参柳存仁《唐代以前拜火教摩尼教在中国之遗痕》，见氏著《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991年，495—554页。

⑥ 参阅林悟殊《摩尼教入华年代质疑》，《文史》第18辑，1983年，69—81页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，46—63页；台北增订版，44—60页。

⑦ 西安景教碑记载景教曾两度受到朝廷的冷待，其中一次即所谓"圣历年(698—700)释子用壮腾口于东周"，意谓武周时，佛僧曾仗势诋毁景教。根据碑文的记载，结果是景教受到了冷落。

⑧ A. Forte, "On the so-called Abraham from Persia A case of mistaken identity", in: P. Pelliot, *L'inscription Nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by Antonino Forte, Kyoto et Paris, 1996, pp.375—428. 该文汉译本附录于林悟殊《唐代景教再研究》，中国社会科学出版社，2003年，231—267页。

⑨ 陈寅恪：《武曌与佛教》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，148页。



⑩ 按其时之中亚地区，并没有中央集权的大一统帝国，而是分散的城邦国家，不存在刻意排斥或迫害某一宗教的世俗政权，故摩尼教得以在此生存发展。参阅林悟殊《早期摩尼教在中亚地区的成功传播》，《摩尼教及其东渐》，中华版，35—45页；台北增订版，33—43页。

⑪ 参阅林悟殊《唐代摩尼教与中亚摩尼教团》，《文史》23辑，1984年，85—93页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，87—99页；台北增订版，61—71页。

⑫ 同注⑧A. Forte文，p.400.

⑬ 参阅林悟殊《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》，《世界宗教研究》1983年第3期，71—76页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，168—176页；台北增订版，189—197页。

⑭ 详参陈垣《摩尼教入中国考》，《国学季刊》第1卷第2号，1923年，203—239页；收入《陈垣学术论文集》第1辑，北京，中华书局，1980年，329—374页。

⑮ 参阅林悟殊《摩尼教在回鹘复兴的社会历史根源》，《世界宗教研究》1984年第1期，136—143页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，87—99页；台北增订版，83—95页。

⑯ 参阅林悟殊《敦煌摩尼教〈下部赞〉经名考释——兼论该经三首音译诗》，《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社，1998年，45—51页。

⑰ 见《大正新修大藏经》第49册，391页上。

⑱ 吴晗：《明教与大明帝国》，《清华学报》第13卷，1941年，49—85页；收入氏著《读史札记》，北京三联书店，235—270页；牟润孙：《宋代摩尼教》，《辅仁学志》第7卷第1、2合期，1938年，125—146页；收入氏著《宋史研究集》第1集，台北，1958年，97—100页；又见氏著《注史斋丛稿》，北京，中华书局，1987年，94—116页； A. Forte, "Deux etudes sur le Manichéisme chinois", *T'oung Pao* LIX/1-5, 1973, pp.227—253; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, Manchester University Press, Oxford 1985, pp.234—235。

⑲ 王国维：《摩尼教流行中国考》，《亚洲学术杂志》第11期，1921年，收入氏著《观堂别集》第1册，24页上—35页中；又见《观堂集林》第4册，北京，中华书局，1959年，1167—1190页；引文见1190页。

⑳ 参阅林悟殊《宋代明教与唐代摩尼教》，《文史》第24辑，1985年，115—126页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，120—134页，台北增订版，141—155页。

㉑ 马小鹤：《"肉佛、骨佛、血佛"与"夷数血肉"考——基督教圣餐与摩尼教的关系》，《史林》2000年第3期，40—47页。

㉒ 见林悟殊《波斯拜火教与古代中国·蔡序》，台北新文丰出版社，1995年，1页；是序收入蔡鸿生《学境》，香港，博士苑出版社，2001年，152—153页。

㉓ 见荣新江《粟特系祆教的流传及其在艺术上的影响》，提交"汉唐之间：文化互动与交融学术研讨会"论文，北京大学考古系，2000年7月5—9日。该文后修订为《粟特祆教美术东传过程中的转化——从粟特到中国》，收入氏著《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001年，301—325页。

㉔《旧唐书》,中华版,5311页;《陈垣学术论文集》第1集,312页。

㉕《旧唐书》,中华版第1册《出版说明》,1页。

㉖《周书》卷五〇,中华版,920页。

㉗《北史》卷九七,中华版,3223页。

㉘《陈垣学术论文集》第1集,308页。

㉙《魏书》卷一二〇,中华版,2371页。

㉚ 详参林悟殊《琐罗亚斯德教的圣火崇拜》,收入氏著《波斯拜火教与古代中国》,51—60页。

㉛ 见慧超原著,张毅笺释《往五天竺国传笺释》(中外交通史籍丛刊),北京,中华书局,2000年,101页。

㉜ 同上注,101页。

㉝ 同上注,108页。

㉞ 张毅先生对这段话的笺释有助此观点:"波斯人虽然信奉祆教,但不仅古代安息人甚至中世纪的萨珊王朝时,仍有一部分人信佛教。如玄奘访印时,波(剌)斯国仍有'伽蓝二三,僧徒数百,并学小乘教说一切有部法'。大食兴起之后,波斯全国均改奉伊斯兰教。所以慧超说该国人'事天,不识佛法'。"见上注张毅笺释《往五天竺国传笺释》,107页。

㉟ 见上揭张毅笺释《往五天竺国传笺释》,118页。

㊱ 详参林悟殊《印度的琐罗亚斯德教徒》,《世界宗教资料》1987年第1期,1—5页;又见《波斯拜火教与古代中国》,11—22页。

㊲ 参阅林悟殊《唐季"大秦穆护祆"考(下)》,《文史》1999年第4辑(总第49辑),101—112页。

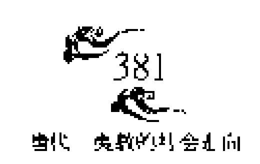
㊳《新唐书》卷二二一下,中华版,6258页。

㊴ 详参林悟殊《琐罗亚斯德教的帕拉维文献》,见《波斯拜火教与古代中国》,43—49页。

㊵ 陕西省文物管理委员会:《西安发现晚唐祆教徒的汉、婆罗钵文合壁墓志——唐苏谅妻马氏墓志——》,《考古》1964年9月号,458-461页;伊藤义教《西安出土汉·婆合壁墓志婆文语言学的试释》,《考古学报》1964年第2期,195—202页;刘迎胜:《唐苏谅妻马氏汉、巴列维文墓志铭再研究》,《考古学报》1990年第3期,295—304页。

㊶《北史》卷九七,中华版,3223页。

㊷ 林梅村教授的《从考古发现看火祆教在中国的初传》一文(原刊《西域研究》1996年第4期,54—60页),称"敦煌藏经洞发现一部粟特语祆教残经(Or. 8212/84)"(见氏著《汉唐西域与中国文明》,文物出版社,1998年,103页)。按氏文提到的粟特文残片Or. 8212/84有琐罗亚斯德教的词句,但该残片究竟是佛教徒或摩尼教徒的手笔尚有争议,教外人或异教徒的文书征引琐罗亚斯德教的经文,并非罕见。徐文堪先生对氏著的评论(《学术集林》卷一六,1999年)中,已注意作者对所依据的英文著作的理解有差,此处不赘。荣新江教授在所撰龚方震、晏可佳《祆教史》书评中,对此有详细批评(见氏著《中古中国与外来文明》,456—459页)。古代琐罗亚斯德教经典是否已发现有其他文字的译本残片,就该问题本人在2001年9月



初曾利用会议之便，当面请教伊朗学专家德国的 W. Sundermann 教授和英国的 N. Sims-Williams 教授，前者的回答是否定的，后者则云"粟特文有很小的一片"，即其大作"The Sogdian Fragments of the British Library", *Indo-Iranian Journal*, Vol. XVIII, 1976, pp.46—48 所刊编号为 Or.8212/84=Ch.00289 的残片。

⑬ 详参 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979, pp.48—77.

⑭ 蔡鸿生:《学艺散录》，见氏著《学境》，66—67 页。

⑮《隋唐嘉话·朝野佥载》(唐宋史料笔记丛刊)，北京，中华书局，1979 年，64—65 页。

⑯ 在有关中国祆教的研究中，日本学者神田喜一郎《祆教杂考》最早提及该条史料，见《史学杂志》第 39 编第 4 号，1928 年，388 页。

⑰ 详阅 Jivanji Jamshedji Modi, *The Religions Ceremonies and Customs of the Parsees*, 2nd Edition, Bombay 1937.

⑱ 详阅 Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977, pp.21—22。

⑲ 见神田喜一郎《素画に就いて》，原刊《东洋史研究》第 5 卷第 3 号，1940 年，收入《神田喜一郎全集》第1卷，京都，1986 年，85—88 页。

⑳ 参阅姜伯勤《敦煌白画中的粟特神祇》，《敦煌吐鲁番学研究论文集》，上海，汉语大词典出版社，1990 年，296—309 页，收入氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996 年，179—195 页;《敦煌白画中粟特神祇图像的再考察》，《艺术史研究》第 2 辑，广州，中山大学出版社，2000 年，263—291 页;荣新江:《粟特祆教美术东传过程中的转化——从粟特到中国》，氏著《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001 年，301—325 页。张广达:《祆教对唐代中国影响之三例》，李学勤、龙巴尔主编《法国汉学》第 1 辑，清华大学出版社，1996 年，143—154 页;法文版见 Zhang Guangda, "Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang", *Etudes chinoises*, vol. XIII, n.1—2, printemps-automne 1994, pp.203—219;《唐代祆教图像再考》，荣新江主编《唐研究》第 3 卷，北京大学出版社，1997 年，1—17 页。

㉑ 参阅拙文《火祆教的葬俗及其在古代中亚的遗痕》，《西北民族研究》1990 年第 1 期，61—67 页;又见《波斯拜火教与古代中国》，85—104 页、荒木茂《マヅダ教徒の埋葬に就いて》，《宗教研究》新第 6 卷第 2 号，1929 年，131—140 页。

㉒ 最新的发现有西安北郊北周安伽墓、太原隋代虞弘墓，有关的报告和文章有陕西省考古研究所《西安北郊北周安伽墓发掘简报》，《考古与文物》2000 年第 6 期，28—35 页;《西安发现的北周安伽墓》，《文物》2001 年第 1 期，4—26 页。山西省考古研究所、太原市考古研究所、太原市晋源区文物旅游局《太原隋代虞弘墓清理简报》，《文物》2001 年第 1 期，27—52 页;张庆捷《太原隋代虞弘墓石椁浮雕的初步考察》，提交"汉唐之间:文化互动与交融学术研讨会"论文，北京大学考古系，2000 年 7 月 5—9 日，收入巫鸿主编《汉唐

之间文化艺术的互动与交融》，北京，文物出版社，2001年，3—28页；荣作者《〈虞弘墓志〉中的几个问题》，《文物》2001年第1期，102—108页；韩伟《北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见》，《文物》2001年第1期，90—101页；姜伯勤《隋检校萨宝虞弘墓石椁画像石图像程序试探》，提交"汉唐之间：文化互动与交融学术研讨会"论文，北京大学考古系，2000年7月5—9日，收入巫鸿主编《汉唐之间文化艺术的互动与交融》，北京，文物出版社，2001年，29—47页

53 蔡鸿生：《唐代景教再研究序》。

54 林悟殊：《粟特文及其写本述略》，附录于林悟殊译《古代摩尼教艺术》，台北，淑馨出版社增订版，1995年，109—122页。

55 参阅林悟殊《本世纪来摩尼教资料的新发现及其研究概况》，《世界宗教资料》1984年第1期，1—6页；又见《摩尼教及其东渐》，中华版，1—11页；台北增订版，1—11页。

56 柳洪亮主编《吐鲁番新出摩尼教文献研究》，文物出版社，2000年。拙作书评刊《敦煌吐鲁番研究》第5卷，北京大学出版社，2001年，361—366页。

57 如《宋史》卷一〇二《礼志》载："建隆元年(960)，太祖平泽、潞，仍祭祆庙、泰山、城隍，征扬州、河东，并用此礼。"(中华版，2497页)"初，学士院不设配位，及是问礼官，言：'祭必有配，报如常祀。当设配坐。'又诸神祠、天齐、五龙用中祠，祆祠、城隍用羊一，八笾，八豆。旧制，不祈四海。帝曰：'百谷之长，润泽及物，安可阙礼？'特命祭之。"(中华版，2501页)《宋会要辑稿》第18册《礼》十八《祈雨》："国朝凡水旱灾异，有祈报之礼。祈用酒脯醢，报如常祀……京城……五龙堂、城隍庙、祆祠……以上并敕建遣官……大中祥符二年(1009)二月诏：如闻近岁命官祈雨……又诸神祠，天齐、五龙用中祠例，祆祠、城隍用羊，八笾，八豆，既设牲牢礼料，其御厨食、翰林、酒、纸钱、驼马等，更不复用。"有关的论证详参林悟殊《波斯琐罗亚斯德教与中国古代的祆神崇拜》，余太山主编《欧亚学刊》第1辑，北京，中华书局，1999年，207—227页。

58 详参林悟殊《西安景教碑研究述评》，刘东主编《中国学术》第4辑，北京，商务印书馆，2000年，230—260页。

59 刘伟民：《唐代景教之传入及其思想之研究》，《联合书院学报》第1期，香港，1962年，59页。

60 蔡鸿生：《唐代景教再研究序言》。

61 事见陈庑《再建圆觉塔志》(见《全唐文》第5册《唐文拾遗》卷三一，上海古籍出版社，1990年，155页)："司徒中书令汾阳王郭子仪复东京之明年，抗表乞大师(菩提达摩)谥，代宗皇帝谥曰'圆觉'，名其塔曰'空观'。"胡适《荷泽大师神会传》就此事评论道："复东京之明年为乾元元年(758)。在那个战事紧急的时候，郭子仪忽然替达摩请谥号，这是为什么缘故呢？那一年正是神会替郭子仪筹饷立功之年，神会立了大功，不求荣利，只求为他的祖师请谥，郭子仪能不帮忙吗？这是神会手腕

的高超之处。但令人是南宋的大政治家。”(见姜义华主编《胡适学术文集》(中国佛教史),中华书局,1997年,351页。)该条资料为蔡师所赐示。

62 详参林悟殊《敦煌景教写本P.3847之再研究》,《敦煌吐鲁番研究》第5卷,北京大学出版社,2001年,59—77页。

63 有关的报告将发表在《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷,北京文物出版社即刊。

64 详参林悟殊《景教在唐代中国传播成败之我见》,饶宗颐主编《华学》第3辑,广州,中山大学出版社,1998年,83—95页。

65 陈垣:《基督教入华史略》,《陈垣学术论文集》第1集,93页。

66 同上注,85页。

67 参阅马小鹤《摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”研究》,刊《欧亚学刊》第1辑,243—258页。

68 马伯英:《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994年,391页。

69 同上注,394—396页。

70 [日]真人元开著,汪向荣校注《唐大和上东征传》(中外交通史籍丛刊),北京,中华书局,2000年,74页。

71 陈垣:《鉴真和上失明事质疑》,《陈垣学术论文集》第2集,北京,中华书局,1982年,402页。

72 《唐大和上东征传》,76页。

73 详参宋岘《回回药方考释》,北京,中华书局,2000年。

74 参阅周济《我国传来印度眼科术之史的考察》,《中华医学杂志》第22卷第11期,1936年,1060—1076页。

75 参阅季羡林《印度眼科医术传入中国考》,《国学研究》第2卷,北京大学出版社,1994年,555—560页。

76 道宣:《续高僧传》卷二《彦琮传》:“胡本杂戎之胤,梵唯真圣之苗。根既悬殊,理无相滥。不善诸悉,多致雷同。见有胡貌,即云梵种,实是梵人,漫云胡族。莫分真伪,良可哀哉。”见《高僧传合集》,上海古籍出版社,1995年,118页下。此条是为蔡师赐示。

77 王国维:《西胡考》上,《观堂集林》第2册,608页。

78 我们高兴地注意到,景僧在中国的行医活动,已进入医学史家的视野,参阅李经纬《中外医学交流史》,湖南教育出版社,1998年,94页。唐代为高宗皇帝治愈目疾的秦鸣鹤,最近也被考为景医,见黄兰兰《唐代秦鸣鹤为景医考》,《中山大学学报》(社科版)2002年第5期,61—67,99页。

79 [英]阿诺德·汤因比著,刘北成、郭小凌译《历史研究》(修订插图本),上海人民出版社,2000年,106页。

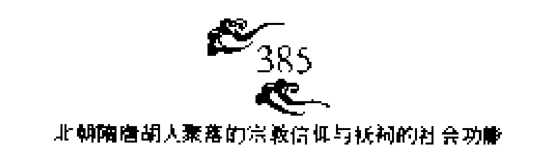
北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与祆祠的社会功能

荣新江
（北京大学中国古代史研究中心）

自1923年陈垣先生发表《火祆教入中国考》以来，祆教在中古时期传入中国的基本事实已经确凿无疑。多少年来，中外学者继续努力，发掘出不少与祆教有关的直接或间接的史料，对祆教在中古中国流行的范围、形式，传教的方法、仪式，以及对中国文化乃至中国社会的影响，都有不同程度的探讨。然而，随着研究的深入和涉及范围的日益广泛，学者之间在许多问题上也产生了分歧。如中文史料中所讲的祆教是否可以等同于波斯的琐罗亚斯德教，是否有必要区分波斯的祆教和粟特的祆教，进入中国的祆教是一种纯粹的有组织的宗教抑或仅为一种吸引了一些信众的民间信仰，管理胡人聚落的首领——萨保之职能主要是管理祆教事务还是主要与佛教有关……迄今为止，这些问题在学者中并未取得一致的意见。本文不可能讨论所有问题，仅就萨保的宗教信仰、与之相关的萨保府和祆祠的结合以及祆祠的社会功能等问题，略抒己见，错误之处，敬请方家指正。

一、有关萨保宗教信仰的史料辨析

本来我们从胡人聚落形成的背景出发，自然而然地可以得出胡人聚落的宗教信仰，应当就是伊朗系民族早期信奉的祆教，胡人聚落的首领



萨保，也应当是祆教的信仰者。然而，由于我们对于胡人聚落的情况并不是从一开始即有清楚的认识，而是在史料不断丰富的基础上，经过反复地研究才最终得出的看法。因此，迄今为止，学术界对于萨保和胡人聚落的宗教信仰问题，并没有形成一致的看法。

以富安敦（Antonino Forte）教授为代表的一些学者，特别批判把萨保看作是祆教教职，而强调其与佛教关系更为密切。这一看法比较集中地体现在富安敦1996年发表的《伊朗人在中国——佛教、祆教及商业机构》一文中，其理由有四：（1）根据藤田丰八的观点，萨保即萨薄（*sarthavāha*），萨薄大量见载于佛经，是外国商人的意思；（2）北周晋荡公宇文护小字"萨保"，他是一个佛教徒，因此萨保与佛教有关；（3）唐人墓志中"摩诃大萨宝"的"摩诃"，应当来自梵文的 *mahā*，则"萨宝"也应来自梵文，"摩诃萨宝"应是 *mahā sarthavāha* 的音译；（4）既然安世高的后裔武威安氏曾任萨宝，他们不应当背离自己祖先的佛教信仰①。随后，富安敦又在《萨宝问题》一文中，进一步申论他的观点。他说萨宝往往被人错误地与中国流行的祆教联系起来，而实际上萨宝可以在佛教的上下文中得到圆满的理解，而无需和祆教扯到一起。他还举出安同、萨甫下司录商人何永康、岐萨保、安萨保、米萨宝等佛教徒或与佛教有关的例子来证明自己的观点②。

笔者从自身对于胡人聚落的研究出发，实难苟同此种看法。以下提出商榷意见，并给予上述材料以不同的解说。

（1）藤田丰八把萨保和佛经里的"萨薄"，也即梵文的 *sārthavāha*（商人首领）等同起来，并无特别坚实的基础，并且受到桑原骘藏的反对③。无论是从对音，还是从意思上来讲，吉田丰在约312—313年所写粟特文古信札（第5号）中检出的 *s'rtp'w* 一词，作为萨保的语源，都更为合适④。笔者统计过所有见于汉文佛经、史籍、文书、碑志的"萨薄"与"萨保"（包括"萨甫"、"萨宝"），前者只见于佛教文献，所指是印度泛海经商的商主或商人；后者仅用于中亚胡人，特别是粟特首领，是胡人聚落首领的称呼；两者从未混淆，清楚有别。因此，没有理由说萨保等于萨薄，仅据萨薄

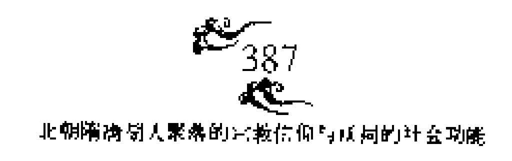
常见于佛教文献就说萨保也与佛教有关，这是完全没有根据的臆说⑤。

（2）《周书》卷一一《晋荡公护传》载：

> 晋荡公护字萨保，太祖之兄邵惠公颢之少子也。……护至泾州见太祖，而太祖疾已绵笃，谓护曰："吾形容若此，必是不济。诸子幼小，寇贼未宁，天下之事，属之于汝，宜勉励以成吾志。"护涕泣奉命。行至云阳而太祖崩。护秘之，至长安乃发丧。时嗣子冲弱，强寇在近，人情不安。护纲纪内外，抚循文武，于是众心乃定。先是，太祖常云"我得胡力"。当时莫晓其旨，至是，人以护字当之。

藤田丰八上引文认为虽然不清楚宇文护的父母是否信佛，但宇文护确实是一个热心的佛教徒，其字"萨保"，应当是取佛经中"商主"的意思，而不会是取祆教教长之意。陈寅恪先生也曾独立地考察过宇文护的名字问题，他以为萨保是宇文护本来的胡名，后依北朝胡人改名的通例，改用汉名护，而以萨保为字。此萨保即管理祆教的萨保，其与祆教的关系自不待论⑥。丁爱博（Albert E. Dien）不同意陈寅恪的观点，认为从宇文护家庭其他成员的佛教化名字和他支持佛教事业的做法，宇文护更可能是佛教徒，而取"萨保"一名，一种可能是取"菩萨保"的意思，另一种可能则如藤田丰八所说，是来自梵文的 *sārthavāha*⑦。以后，学者们往往从宇文护是一个佛教徒为出发点，来考虑他的名字萨保的含义，倾向于把作为官职的萨保也看作与佛教有关，从而忽视了陈寅恪之灼见。

在笔者看来，《周书》本传中太祖所说的"我得胡力"值得琢磨，这里明确说"胡"系指宇文护的字——萨保。萨保皆由伊朗胡人担任，这在北周时是一个常识。过去我们只是从《隋书》卷二七《百官志》中得知北齐有萨甫，隋有萨保，而《通典》、《新唐书》及唐代墓志记唐时则称萨保。现在，我们从2000年发现的安伽墓的墓志上，清楚地读到北周时的胡人聚落首领"萨保"的写法⑧，这更增强了我们认为宇文护的萨保含义，应当就是当时流行的胡人首领意义上的萨保，而与佛经中的萨薄或与佛教相



关的"菩萨保"的含义有别。如果用宇文护的父母给其子起名时常常用佛教的名词，来推测宇文护的萨保也是佛教的名词，固然有其道理，但我们不能忽视北魏以来这样一种宗教背景，即在佛教兴盛的同时，祆教也同样在北方广阔地域里流行[9]。而且，有些学者在考虑问题时，往往把佛教和祆教对立起来，事实上，在北朝隋唐的西域、河西乃至广大的北方地区，祆教和佛教常常是并行不悖的。因此，在这样的历史背景下，与西域有着某种关系的宇文护之母阎氏，用当时指称胡人首领的"萨保"一词来给儿子命名，是完全可以讲得通的。至于宇文护本人对于佛教事业的支持，并不能成为立论的根据，因为像他这样身居要职的人，总是要利用各种宗教来为自己服务，其崇佛活动未必完全表明他们只支持佛教。

（3）隋开皇五年(585)立于定州(今河北定州市)的《七帝寺碑》(又称《惠郁等造像碑》或《惠郁等造像记》)，文字如下(图1)：

> 大随(隋)开皇五年岁次乙巳八月乙酉朔十五日己亥，前定州沙门都、故魏七帝旧寺主惠郁，像主玄凝等，以先师僧晕去太和十六年(492)敬造三丈八弥勒金像，至后周建德六年岁次丁酉(577)破灭大象，僧尼还俗。至七年六月，周帝宇文邕因灭三宝，见受迦摩罗之患。祚扶天元承帝，改为宣政(578)。至二年，以父坏法破僧，愿造大像，即改为大像(象)元年(579)。但周将灭□，即禅位大隋国，帝主杨坚，建元开皇(581)。自圣君驭宇，俗易风移，国大民宁，八方调顺。护持三宝，率遣兴修。前诏后敕，佛法为首。惠郁共弟子玄凝等，愿欲修理本寺，肆复前像。旧处属他，悲号无及，《黍离》之咏，泣诵心口。赖摩诃檀越前定州赞治、并州总管府户曹参军博陵人崔子石，前萨甫下司录商人何永康，二人同赎得七帝寺院，价等布金，贵余祇树，一发檀那，双心俱施，并为俗寺主。从开皇元年造像，头手并铜大钟，至五年素起身跗，兼修宝殿，计七厘桂像，用布一万七千五百斤，用柒(漆)十一斛，黄金八万七千薄，料像及殿，合用钱五千七百贯。忽蒙敕旨，大县别听立僧尼两寺。安憙令裴世元，王、刘二

尉等，以七帝旧所，像殿俱兴，申州表省，置为县寺，兼道引群僚，劝率二长，洋崇结邑，尊事伽蓝，并十二州左开府其元兵、右开府和元志、副仪同宇文义，演说军人，契心归善，胡汉士女，邑义一千五百人并心，四方并助。前刺史昌平公元岩，后刺史南陈公豆卢通，并首尾匡究，慰喻经纪，像成殿就，并赖二公。但周帝灭像，患报非轻。劝今世后世，持须尊重，像跗之下，不安宝物，虑有奸盗，破毁肆财。敬之敬之，铭示千载。（下列寺僧、都维那、各类工匠名，从略。）[10]

以上不厌其烦地把《七帝寺碑》的全文录出，是为了获得全面的认识。

过去，有的学者把"萨甫下司录商人何永康"出资去赎买佛寺，作为萨甫（即萨保）与佛教有关的重要证据，并且指出粟特人何永康为佛教徒。应当说明的是，"萨甫下司录商人"只是说明何永康的身份，并不是说有萨甫本身来赎买佛寺。何永康作为一个属于萨甫统治下的商人，其宗教信仰完全可以与萨甫不同，因为萨甫统辖的商人是一个流动的群体，他们中的某些分子时而会脱离萨甫所在的胡人聚落，进入到一个纯粹的佛教社会当中，那样他也可能会皈依佛教。况且，何永康是"前萨甫"下的商人[11]，现在是否仍属于萨甫统辖也未必然。总之，在《七帝寺碑》中，我们所能获得的信息，主要是前萨甫下司录商人何永康与前定州赞治、并州总管府户曹参军博陵人崔子石一同赎得七帝寺院，因而被僧人当作俗寺主。我想碑文撰写者在这里所要强调的，或许正是这样的意思，即信奉祆教的萨甫治下的司录商人，也一起出资来赎买佛寺，表明这件事的不同凡响。还应当注意的是，这所七帝寺始建于北魏孝文帝时，太和十五年（491）北魏太庙建成，迁七庙神主于新庙。于是，在定州立七帝寺，象征七庙，并为七帝造像。太和十六年，僧晕为七帝建三丈八弥勒金像。至后周武帝灭法时被毁。隋文帝复兴佛法，开皇五年恢复七帝寺，时有僧一千三百人，可见规模之大[12]。所立《七帝寺碑》表明，这所寺院的恢复，实际是在地方官员的直接参与下完成的，其最主要的檀越是前定州赞治、并州



总管府户曹参军博陵人崔子石，并得到前后刺史和十二州官吏的助力，当地县令、县尉并将其申报为官寺，在这样一种环境下，如果有地方官员要求粟特商人何永康出资赎买佛寺地，即使何永康是个祆教信徒，他恐怕也是无法回绝的。我们还可以对比武则天在建造天枢时，“并番客胡商聚钱百万亿所成”[13]；唐开成四年（839）正月扬州大都督府长史李德裕修开元寺瑞像阁，有波斯国侨民捐钱一千贯[14]；这些都不能说明捐钱的番客、胡商及波斯侨民的信仰与建造者的相同。

（4）西魏大统十六年(550)《岐法起造像碑》中有“佛弟子岐萨保”[15]，这也被认为是萨保与佛教有关的直接证据。该《造像碑》现藏上海博物馆（图2），笔者近年曾三次观摩，现简记如下：

这方石刻造像碑正面中间，一佛端坐，两边是二弟子、二菩萨，佛像上面有香炉，两侧是供养天人，左右下角蹲二狮。背面图像与正面相同，只是中栏左侧有跪着的供养人像。石碑左右两侧分上中下三栏，左侧上栏有“大统十六年九月一日佛弟子岐法起造白石像一区”题记，下两栏为岐法起等六人的供养像，并有“佛弟子岐法起”、“佛弟子岐辉和”等题名；右侧上栏为供养人坐像，并有二侍者，中栏一人骑马，有伞盖，题“佛弟子岐黑仁”，下栏左边为女供养人像，有侍者为撑华盖，题“佛弟子张首生”，右边为男供养人像，站立，形体较小，题“佛弟子岐萨保”。可见，这方造像碑的功德主是岐法起，最主要的人物是骑马的岐黑仁，而岐萨保是整个造像碑上最不起眼的人物，如果他是胡人聚落首领意义上的萨保，或是佛经中意为商主的萨薄，则不应当处在这样的地位。因此，我以为把这位佛弟子名字中的萨保，解释为“菩萨保佑”的缩写，可能更符合本来的意义。

（5）在唐人墓志中，指称墓主人的祖上职官时，常常见到有“摩诃萨宝”或“摩诃大萨宝”的称号，一些学者把“摩诃”比定为梵文的 *mahā*，意思为“大”，并由此认为萨宝与佛教有关。其实，生活在中亚的粟特人早就和印度有交往，到处做生意的粟特人也会深入到印度文化圈以内，因此，粟特文中有印度文字的借词并非稀奇之事，像我们所说的“萨保”一

图1



图2

图1　隋开皇五年(585)《七帝寺碑》(《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》9，25页)

图2　西魏大统十六年(550)《岐法起造像碑》中佛弟子岐萨保题名(上海博物馆提供)

词的原文 s'rtp'w，实际上就是由借自印度语 *sārtuā*-的 s'rt-和伊朗语的后缀-p'w 共同组成的。因此，"摩诃"一词也可能是粟特人把中国人所熟悉的梵文"大"字加在他们的萨保称号之前的。另外，粟特文表示"大"的意思的词是 mz'yγ(h)、mz'yγk'、mzyx、mzyyx[16]，若急读，则也可以读做"摩诃"的发音，所以"摩诃萨宝"也可以从粟特文本身获得解释。无论如何，"摩诃"只不过是一个普通的词汇，即使来自梵文，也不能据此而认为它所修饰的"萨宝"一词也来自佛教。

（6）唐朝文献中还有一些作为人名的萨宝，如米萨宝，富安敦先生根据其墓志中有佛教词汇，就一反前人看法，认为他是佛教徒，而非祆教徒。事实上，佛教是最早进入中国的外来宗教，后来的任何一种外来宗教，甚至于中国本土的宗教——道教，都大量借用了佛教的词汇，如摩尼教经典《摩尼光佛教法仪略》、《下部赞》，就充满了佛教的用语[17]。所以，用词汇的佛教化并不能判定米萨宝的宗教信仰。过去，我曾认为这个米萨宝只是作为人名出现，而不包含萨宝一词的本来意义[18]。后经许全胜先生指出，米萨宝的墓志题为"米国大首领米公"，而大首领即萨宝的意译，因此萨宝在此仍是官称[19]。按米萨宝于天宝元年（742）二月十一日寿终于长安崇化里，春秋六十五岁[20]，在他去世时，长安应当没有他所能治理的胡人聚落了，因此这里的萨宝还是看作人名比看作官称合适，但他为何名为萨宝，则大概是因为他原本就是一个萨宝，即胡人聚落的大首领。

敦煌文书 S.542 背《戌年（818）六月沙州诸寺丁仕车牛役簿》第 177 行大乘寺部分，有"安萨保：守囚五日，营田夫五日"的记录[21]。这是吐蕃时没入佛教寺院的粟特寺户的派役条记，这里的萨保肯定是属于佛寺的，但它早已失去了萨保的本来意义，而纯粹是一个人名。而且，唐朝文献把胡人聚落首领都写作"萨宝"，这里却写作"萨保"，这也说明它不是唐朝时真正意义上的萨宝。

（7）富安敦先生认为安世高的后裔安同为佛教徒，武威安氏曾任萨宝，必然也信奉佛教。对于安世高后裔的这种假说，我曾有专文予以辩

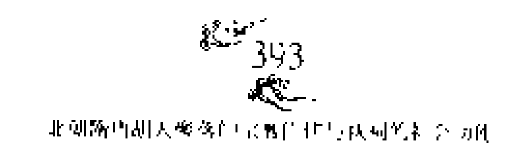
驳[22]，否定安世高与武威安氏同源，所以也就不存在武威安氏萨宝是佛教徒的问题。其实武威安氏成员确实有皈依佛教的问题，但那是在胡人聚落离散以后的事情，或部分成员的个别行为，不能一概而论。

以上篇幅，针对萨保问题不吝笔墨陈说前人及笔者之见解，目的非常简单，即为了表明：到目前为止，前人所提到的萨保与佛教相关联的史料，没有一条能够支持萨保可以在佛教的上下文中得到圆满的理解这一看法。因此，我们若要对此问题作出合乎事实的解释，还是应该像一些学者所强调的那样，将其和在中国流行的祆教放在一起来进行考察。

二、萨保与胡人聚落的宗教信仰

我们知道，中古时期中国的祆教，是由胡人传入中土的琐罗亚斯德教的一个变种[23]。正如佛教开始传入中国时一样，祆教入华之初，应当只是胡人内部的一种宗教信仰。因为中古时期入华的所谓胡人，实际上主要是以粟特人为主的伊朗系人种的各个民族，他们往往是以商团的形式进入中国从事贸易活动，在一些较为重要的城镇，特别是一些交通枢纽城市，建立了他们的自治殖民地，汉文史料称之为“聚落”。萨保（*s' rtp' w*）原本是队商首领，也就自然成为胡人聚落的首领，汉文文献中用“萨保”、“萨甫”或“萨宝”来音译这个来自粟特文的称号。胡人聚落中所流行的宗教，必然也就是萨保的宗教信仰，这本来是没有什么问题的，问题是上述史料提到萨保时，或作为人名，或与兴佛事件联系在一起，因此产生一些误解。据笔者涉猎所及，林悟殊先生《火祆教在唐代中国社会地位之考察》一文是坚持萨保应是火祆教徒，并给予充分论证的最佳篇什[24]，惜其发表时安伽墓尚未发现，故笔者在此略加申论。

事实上，我们如果把着眼点转向考古资料，对于我们认识萨保以及



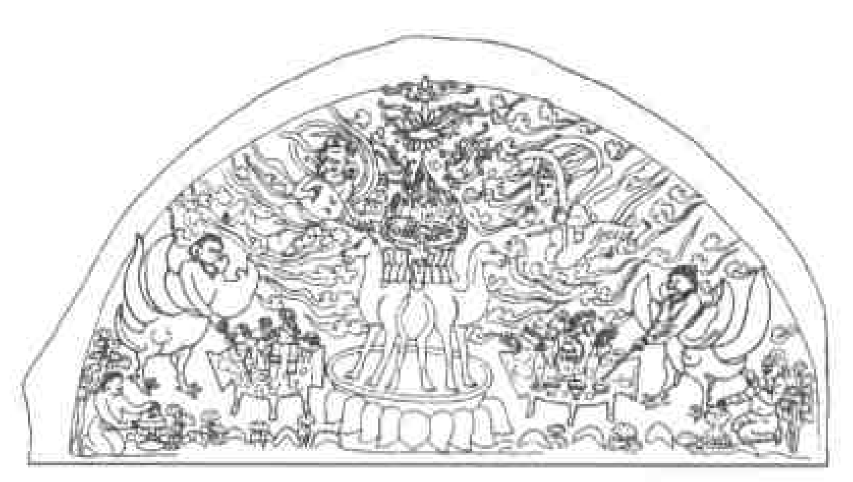


图4



图3



图3 《大周大都督同州萨保安君墓志铭》志盖
（《文物》2001年第1期，7页，图6）
图4 安伽墓门额火坛图
（《文物》2001年第1期，91页，图1）
图5 Miho美术馆粟特石屏风祆教葬仪图
（Courtesy of the Miho Museum）

图5

胡人聚落的宗教信仰问题，会有极大的帮助，特别是2000年西安发现的安伽墓，可以说提供了决定性的新资料。

安伽墓出土了带有明确纪年的墓志，题"大周大都督同州萨保安君墓志铭"（图3），卒年为北周大象元年（579）五月。这位北周末年任同州萨保的安伽，其墓门上方的门额（图4），刻画着三只骆驼支撑的火坛，两旁是半鸟半人形的祭司，下面是典型的粟特供养人，供养人前又各有一个小型的火坛[25]。马尔沙克（B. I. Marshak）教授对此图像表现的祆教意义解释得最为透彻："墓门门楣上画着一对鸟人形状的祆教祭司，以及中间喷火的火坛。火坛放置在由三匹骆驼托起的宝座上。这种火坛以前从未见过。画家很有可能来自中亚，在粟特地区，祆神的宝座通常都是用一匹或两匹骆驼托着的。我自己认为是胜利之神，在粟特即 Washaghn（《阿维斯塔》的 Verethraghna，是骆驼的化身）。在粟特艺术中，骆驼托举的宝座上的神常常负责守护主要的火坛。在伊朗，最高等级的火坛称为"Wahram 火"，这个名称源于 wahrām 神（Verethraghna 的巴列维语形式）。安伽墓门楣上承托火坛的骆驼似乎更像是 Washaghn。"[26] 这已经清楚地表明了同州胡人首领——萨保安伽的祆教信仰。而且，他的尸骨放在墓门外面，经过火焚，似乎是经过了某种祆教葬法的处理。在他的墓室里，只有一个棺床，上面三面摆放着石屏风，其中刻绘了十二个画面，描绘了萨保的日常生活[27]。安伽墓的墓主人本身就是萨保，他的墓门门额上特别雕出拜火教的大型火坛，已经无可辩驳地说明了萨保所信仰的就是祆教。

安伽的石屏风上所刻画的图像，主要表现的是萨保日常生活的宴饮、狩猎、出行等情况，没有特别的宗教内容。但是，由于安伽墓的出土，学者们现在可以确定早年安阳出土的一套石棺床、现存 Miho 美术馆的一套石屏风、益都和天水发现的石棺床，以及太原发现的虞弘墓石椁，都是属于同一组的粟特系统的图像，甚至有些石棺床的主人，应当就是萨



保本人。在这些图像中，可以清楚地看到一些表现祆教主题的内容，比如安阳石棺床门柱上的祆教祭司，Miho美术馆石屏风上的娜娜女神像和祆教葬仪图（图5），都表明了胡人聚落内部祆教祭祀活动和一些祆教仪式的存在[28]。因此，《新唐书》卷四六《百官志·祠部》记"两京及碛西诸州火祆，岁再祀而禁民祈祭"，并非虚言。从北朝到隋唐，在以粟特人为主体的胡人聚落未分散之前，聚落内部的宗教主要应当是祆教，而聚落的首领萨保，固然总管聚落内部各种事务，但他本人的宗教信仰，显然也应当和聚落内部的大多数胡人一样，是祆教而非佛教。

二、萨保府的建立与职官设置

关于萨保府的建立与职官构成，姜伯勤和罗丰两位先生几乎同时发表的文章，对有关的史料和出土墓志中的材料，已经做了极其详细的整理和研究[29]。笔者可以补充的是：

第一，他们指出有关萨保府的明确记载是唐朝，但推测应当早于隋朝。目前所见的材料，可以把萨保府的建立，上推到北周时期。1999年发现的《虞弘墓志》记："大象末，左丞相府，迁领并、代、介三州乡团，检校萨保府。"[30]可以确证北周末年在并（太原）、代（大同）、介（介休）已经有萨保府的设置，并且有中央政府派出的检校萨保府的官员来监理三个州的萨保府。由此来看，萨保府的设立时间，还应当更早，很可能是从北魏时开始，但各地的先后或许不一致。

第二，在已知的萨保府所属官吏系列中，有一些已经湮灭无闻。所幸笔者在1984年10月在太原市北郊区小井峪村东发现的永徽六年（655）撰写的《龙润墓志》中，找到墓主人在唐初被任命为"萨宝府长史"的记载[31]，补充了萨保府职官系列中的一个缺环。

现将史料中有关萨保府职官和墓志等材料所记具体的任职者表列于下[32]：

萨保府职官	萨保府官职及兼官	担任者	源出国	年　代	出　处
京师萨保	京师(?)摩诃萨宝	安但	安国	北魏	《安万通墓志》
雍州萨宝	雍州萨宝	安弼	安国	北魏	《文馆词林》卷四五五
凉州萨保	凉州萨保、使持节骠骑大将军开府仪同三司、凉甘瓜三州诸军事	康拔达	康国	北魏(梁大通年间)	《康阿达墓志》
凉州萨宝	凉州萨宝	安难陀	安国	北魏	《元和姓纂》
张掖萨宝	摩诃大萨宝、张掖县令	史尼	史国	北魏	《史诃耽墓志》
检校萨保府	检校萨保府，领并、代、介三州乡团	虞弘	鱼国	北周大象末(580前后)	《虞弘墓志》
京师萨宝	京师萨宝	史思	史国	北周	《史诃耽墓志》
凉州萨宝	凉州萨宝	安盘娑罗	安国	北周	《元和姓纂》
酒泉萨宝	摩诃萨宝、酒泉县令	史多思	安国	北周	《史铁棒墓志》
同州萨保	同州萨保	安伽	安国	北周大象元年(579)	《安伽墓志》
京邑萨甫				北齐	《隋书·百官志》
九州萨宝	九州摩诃大萨宝、龙骧将军	康作相	康国	北齐	《康元敬墓志》
诸州萨甫					《隋书·百官志》
并州萨宝	并州大萨宝、薄贺多比	翟娑摩诃		北齐	《翟突娑墓志》
定州萨甫	定州萨甫			北齐	《惠郁造像记》
萨甫府司录	定州萨甫下司录	何永康	何国	北齐	《惠郁造像记》



续表

萨保府职官	萨保府官职及兼官	担任者	源出国	年　代	出　处
雍州萨保				隋	《隋书·百官志》
诸州萨保				隋	《隋书·百官志》
定州萨宝	定州萨宝	康和	康国	隋	《康婆墓志》
并州萨宝府长史	萨宝府长史	龙润	焉耆	唐初	《龙润墓志》
萨宝府祆正				唐	《通典》卷四〇《职官》
萨宝府祆祝				唐	《通典》卷四〇《职官》
萨宝府果毅		郑行谌		唐	《新唐书》卷七五上《宰相世系表》
萨宝府率				唐	《通典》卷四〇《职官》
萨宝府史				唐	《通典》卷四〇《职官》

总括上表所搜集的材料，我们可以看出，从北魏开始，在都城所在地区设有京师萨保，或者叫雍州萨保。在胡人东来建立殖民聚落的凉州、张掖等地，也有州一级的萨保。这个制度大概经西魏、东魏而由北周、北齐继承下来。北周的情况由近年出土的墓志证明，不仅有京师萨保，还有凉州、酒泉、同州、并州、代州、介州等州一级的萨保，以及中央政府派出的检校萨保府的职官设置。《隋书》卷二七《百官志》中记北齐官制有"京邑萨甫二人，诸州萨甫一人"。墓志所见"九州摩诃大萨宝"，或许是管理全

国萨保府事务的官职，也可能等同于京邑萨甫。另外，还有北齐并州萨甫、定州萨甫以及萨甫下司录一种职官。从名称来看，隋代继承了北周的制度，有雍州（京师）萨保和诸州萨保，留下名字的有定州萨宝。入唐以后，两京地区和河西走廊的胡人聚落逐渐消散，但边境地区如六胡州、柳城的胡人聚落仍然存在，因此萨保府的制度并未终结。虽然我们几乎看不到京师萨宝的名字，仅在唐初的材料里见到并州萨宝府长史的一例，但有关萨宝府的职官体系，却由于《通典》卷四〇《职官典》及其他史料的记录而保留下来，计有萨宝府祆正、萨宝府祆祝、萨宝府长史、萨宝府果毅、萨宝府率、萨宝府史。

在萨保府中，萨保之下不仅有行政官职的设置，还有专司祆教事务的祆正和祆祝，因此我们说萨保是兼理胡人行政事务和祆教活动的聚落首领，应当说是距离事实不远的结论吧。

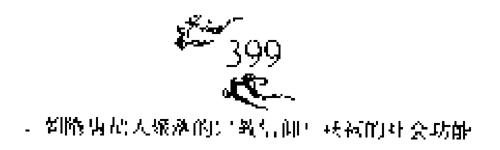
四、祆祠的宗教与社会功能

我们从文献记载可以得知，在北朝隋唐的胡人聚落中，一般都立有祆祠，作为胡人祭祀祆神的宗教活动中心，起着凝聚胡人精神的作用。笔者曾辑录过高昌、伊州、石城镇、敦煌、武威、张掖、长安、洛阳、幽州、获鹿、乐寿等地祆祠的有关记载[39]，此不赘述。以下从几个方面，来考察祆祠的社会功能。

1. 胡人聚落管理机构萨保府所在地

北朝隋唐时期胡人聚落的管理机构萨保府，往往就建立在祆教祠寺当中。宋敏求《长安志》卷十布政坊下记：

> 西南隅，胡祆祠。武德四年立。西域胡祆神也。祠内有萨宝府官，主祠祆神，亦以胡祝充其职。



与这条史料可以相互印证的是《通典》卷四〇《职官典》所记：

> 武德四年置祆祠及官，常有群胡奉事，取火咒诅。

这里揭示了一个重要的事实，即长安的萨宝府实际上就设置在祆祠之内，而祆祠是群胡奉事祆神的主要场所，萨宝府的官员的重要职务，是“主祠祆神”，而且还有专职的胡祝司其事。

林悟殊先生曾提醒我们注意，西域胡人生活的一大特色，就是教务与民事的结合，他举《魏书》卷一〇二《西域传》所记粟特康国的风俗云：

> 有胡律，置于祆祠，将决罚，则取而断之。重者族，次罪者死，盗贼截其足。

证明祆教活动场所与司法裁判的地点一致，显示了政教的结合。他强调唐朝政府之设立萨宝府，应当主要是和信奉祆教的中亚胡人大量入华有关，虽然萨宝的主要职能是管理民事[34]。

我们知道，胡人聚落是从萨保所率的商队发展而来的，当一批粟特商人在某个地方找到了立脚点之后，他们开始时很可能是在人比较少的城外居住，比如高昌和敦煌的粟特聚落大概最早都是在城东的某个地方。他们常常在一个空旷的地方建立殖民聚落，虽然那里未必有他们所希望有的固定的居所，因为从 Miho 美术馆所藏粟特石屏风上我们见到有骆驼背负帐篷的情形[35]，从安伽墓石屏风上我们看到一些粟特人宴饮时也是在粟特式帐篷中[36]。粟特人在自己的本土建有大量祆祠，作为祆教信仰的中心，当他们到达一个新的地点时，必然会首先考虑建立祆祠的问题。在约写于 312—313 年的粟特文古信札中，就提到 *βγnpt*-的祆教职名，相当于汉文史料中的祆祝，似表明当时他们在敦煌已建立了祆祠[37]。按照粟特的传统，法律条文是放置在祆祠当中的，因此，在新建的胡人聚落当中，首领萨保很可能也是在祆祠中根据胡律来进行司法审判的。当北魏政府正式建立萨保府机构时，很可能就把这个机构放在本来就是处理政教事务的场所——祆祠当中。

由于在不同地区，比如绿洲、城市之内、草原上的粟特聚落形式不尽相同，因此，也不排除有独立于祆祠之外的萨保府机构的存在，但从种种

记载来看，大多数的情况下，两者很可能处于同一个建筑空间里。

2．胡人举行宗教祭祀仪式的场所

祆祠是胡人宗教信仰的中心，也是胡人进行宗教祭祀活动的场所。祆祠中往往有神像，敦煌文书P.2005《沙州图经》卷三（大约编成于唐高宗时期）记敦煌县祆神庙云："右在州东一里，立舍，画祆主，总有廿龛。其院周回一百步。"[38]S.367《沙州伊州地志》（晚唐抄本记唐前期事）记伊州"火祆庙中有素书（画）形像无数"[39]。都说明祆祠中供奉有祆神画像或塑像。在Miho美术馆藏粟特石屏风上，有一幅娜娜（Nana）女神像（编号J-2，图6），画面的上方是四臂女神娜娜，半身，坐在一个浅刻着双头狮子的神坛上，下面是两个伎乐天人，立在莲花上，一弹琵琶，一拨箜篌。再下面是乐舞图，中间是一个女子正在跳舞，两旁是席地而坐的乐队，人物形象要比上面的神像和天人小得多，表现的应当是在神殿或殿前跳舞祭祀的场景。这块画像石板为我们提供了一个直观的供奉娜娜女神的祆祠情形，要知道，娜娜是粟特人最为崇敬的女神。

在祆神像前，比较正式的祭祀仪式是通过祆教崇敬的圣火来进行的。如上引《通典》卷四〇《职官典》记：祆祠中"常有群胡奉事，取火咒诅。"应当就是通过圣火仪式，来进行咒愿。宋人董逌《广川画跋》卷四《书常彦辅祆神像》条记："唐祠令有萨宝府主司，又有胡祝，以赞相礼事，其制甚重，在当时为显祠。"可见，正式的祭祀仪式是由萨宝亲自主持的，由专职的祆祝司仪赞唱导引之事，这在唐朝是一种制度庄重的显祠。《新唐书》卷四六《百官志·祠部》记"两京及碛西诸州火祆，岁再祀而禁民祈祭"，这种一年两次的正式祭祀火祆神，应当就是这种显祠，大概是由官府主持，所以禁止普通民众祈祭。

在官方正式的祭祀仪式之外，还有普通民众的祭祀活动，特别是祆教作为波斯古老的琐罗亚斯德教的粟特变种，其中搀杂了许多民俗的成



分，如西域幻术，而这种杂要式的祭祀活动，有时没有其他宗教仪式那样庄重，常常也就不被当作祆教的宗教活动了。唐人张鷟《朝野佥载》卷三记：

> 河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神庙，每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之后，募一胡为祆主，看者施钱并与之。其祆主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故，此盖西域之幻法也。
>
> 凉州祆神祠，至祈祷日，祆主以铁钉从额上钉之，直洞腋下，即出门，身轻若飞，须臾数百里。至西祆神前舞一曲即却，至旧祆所乃拔钉，无所损。卧十余日，平复如故。莫知其所以然也[40]。

可见，这种祭祀活动是在专门的祈祷日进行。先是杀猪宰羊，洒酒祭神，群胡演奏琵琶、鼓、笛等乐器，酣歌醉舞。《安禄山事迹》卷上记："潜于诸道商胡兴贩。每岁输异方珍货计百万数。每商至，则禄山胡服，坐重床，烧香列珍宝，令百胡侍左右。群胡罗拜于下，邀福于天。禄山盛陈牲牢，诸巫击鼓歌舞，至暮而散。"[41]《新唐书·安禄山传》对应于最后一句处作："引见诸贾，陈牺牲，女巫鼓舞于前以自神。"[42]其实也是这样一种祭祀过程，而且更加详细生动。Miho石屏风刻画的娜娜女神像前的乐舞，可能正是这种"邀福于天"的祭祀活动的具体形象，这里的"天"其实就应是娜娜等祆神。

祭祀活动的后半段，则是一位祆主来做西域幻法的表演，正如《广川画跋》卷四《书常彦辅祆神像》条所说的那样，这种"出肠决腹，吞火蹈刃"的把戏，目的是使"下俚庸人，就以诅誓，取为信重"，强化人们对祆神的敬重和信从。

3．萨保继承仪式并设立盟誓的场所

萨保的继承应当是一个胡人聚落的重大政治事件，过去，我们从《元和姓纂》"安姓"下"姑臧凉州"条所记"后魏安难陀至孙盘婆罗，代居凉州，为萨宝"，知道萨保是一种世袭担任的官职，但详细的继承仪式和如

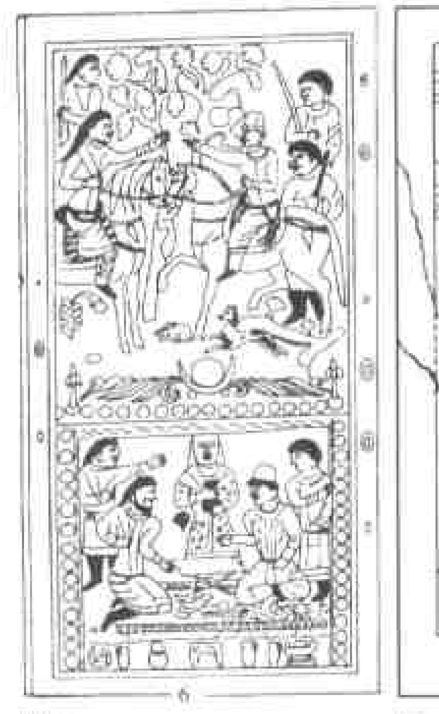


图 7

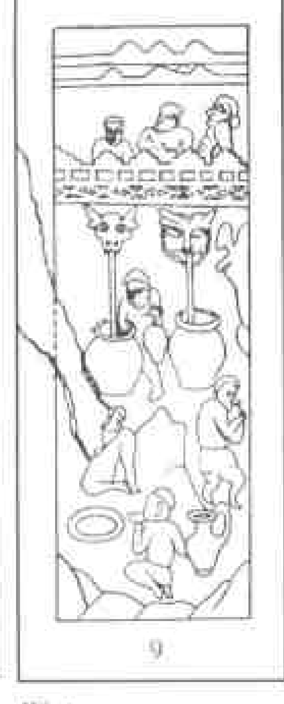


图 9

图6　Miho美术馆粟特石屏风娜娜神祠图(Courtesy of the Miho Museum)
图7　安伽石屏风萨保继承仪式图(《磨砚书稿》,106页,图1)
图8　Miho美术馆粟特石屏风萨保继承仪式图(Courtesy of the Miho Museum)
图9　天水粟特石屏风祈雨图(《考古》1992年第1期,图三:9)



图 6

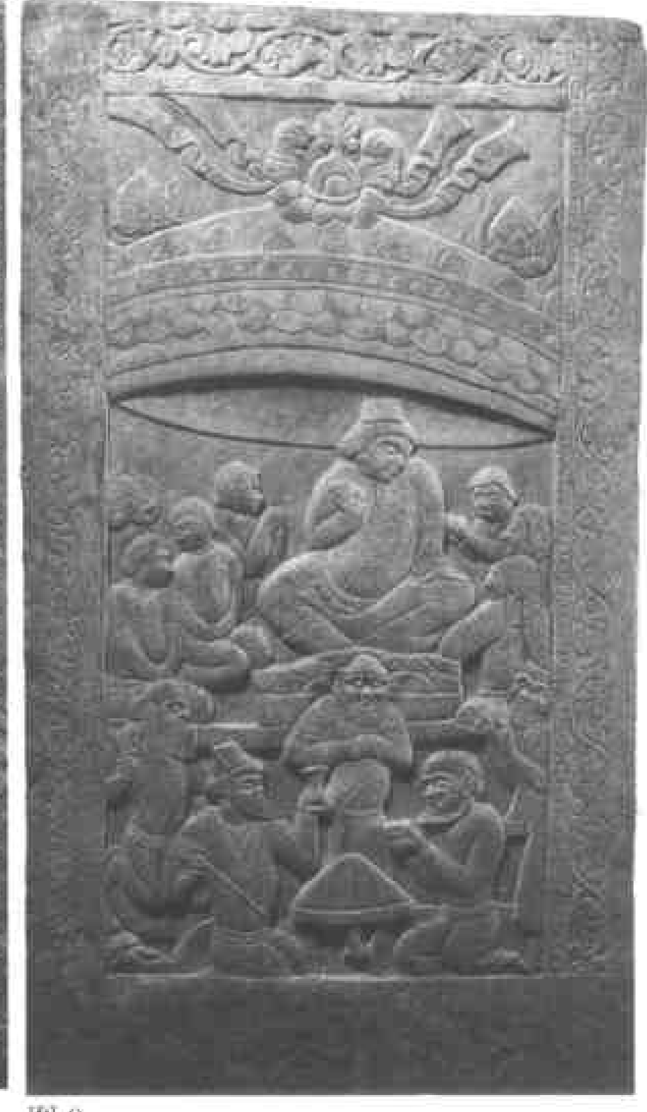


图 8



何继承，我们并不清楚。安伽和Miho石屏风上，各保存了一幅萨保继承仪式图，为我们讨论这个问题提供了非常形象的素材。

安伽石屏风后屏中间右边一幅（图7），上部刻画萨保在野外欢迎披发的突厥首领，下部刻画萨保和突厥首领在一个用联珠纹图案装饰的房子里对坐，显然是在设立盟誓，中间一个身着华丽服装年轻人，马尔沙克认为是萨保的儿子，姜伯勤则以为是证盟人[43]，目前尚难确定。立盟所在的房子屋顶正中，装饰有祆教图像中常见的日月图案，如萨珊波斯银币上波斯国王的王冠上的图案，因此我怀疑这个设盟的地点，就是粟特聚落中的祆神庙[44]。

Miho编号为G的石板（图8）也是粟特人和突厥人的盟誓图，上面是宴饮图，中间刻画一位体形超过其他人物的主人公，坐在华盖下面，左右有三人服侍。下面两人对坐在一食品盘左右，各有一随从，左为粟特人，右为突厥人，盘后立有一人，姜伯勤以为是证盟人[45]。上面中间坐着的是看上去比较年轻的萨保的儿子，即粟特胡人聚落的继承人——新萨保，他面部表情有些悲哀。下面与突厥人订立盟誓的粟特人显得比较苍老，应当是老萨保。

通过这两幅大体可以对应的图像，我们可以了解到，萨保的继承仪式一般是在祆祠中进行，由老萨保与突厥首领订立盟誓，新的萨保需要得到突厥首领的认可，这是因为在很长一段时间里，突厥人不仅是丝绸之路上粟特人的宗主，而且甚至把北周、北齐皇帝看作是自己的两个儿子。经过在祆神面前的盟誓，新的萨保就可以继承其父成为胡人聚落的新的统治者了。

在祆祠中专门从事宗教事务的祆祝，也同样是世袭担任的。宋人张邦基《墨庄漫录》卷四记载河南开封事：

东京城北有祆庙。祆神本出西域，盖胡神也，与大秦穆护同入中国，俗以火神祠之。京师人畏其威灵，甚重之。其庙祝姓史，名世爽，自云家世为祝累代矣，藏先世补受之牒凡三：有曰怀恩者，其牒唐咸通三年（862）宣武节度使令狐给。令狐者，丞相绹也。有曰温

者，周显德三年(956)端明殿学士权知开封府王所给。王乃朴也。有曰贵者，其牒亦周显德五年枢密使权知开封府王所给。亦朴也。自唐以来，祆神已祀于汴矣，而其祝乃能世继其职逾二百年，斯亦异矣。

可见，直至晚唐五代，祆祠中的庙祝，仍然数代坚守其职，这应当是祆教神职人员的传统，并得到晚唐五代政府的认可，且每次继承，都给予证明身份的牒文。这虽然与萨保继承问题无直接关系，附及于此，以做参考，很可能进入唐朝范围内的萨保的继承，是需要唐中央或地方官府认可的。

4. 凝聚胡人的地方

粟特商胡是一个流动的群体，他们即使在一个聚落中定居下来，由于许多人经营商业贩运，所以不定何时又要远离亲朋，甚至一去不返。在胡人聚落当中，祆祠因为有人们常常需要供奉的祆神，所以自然而然地就成了人们聚集的地方。特别是在新年等节庆日和一些宗教节日，如祈祷日里，聚集的人群一定很多。现存波士顿美术馆和巴黎集美博物馆的二十世纪初河南安阳出土的粟特石棺床屏风上，就有许多人在新年节庆日子里，带着礼物和祭品，聚集到首领或其他贵人的葡萄园，饮酒作乐的情景[46]。祆祠因为有人家所信奉的祆神，因此是最容易聚集胡人的地方。

对于聚落的首领或者神职人员来说，祆祠是进行政治宣传的最好地方；胡人在祆祠中聚集之时，也是其最好利用之机。S.367《沙州伊州地志》记伊州伊吾县祆庙的宗教仪式活动云：

火祆庙中有素书(画)形像无数。有祆主翟槃陀者，高昌未破以前，槃陀因入朝至京，即下祆神，因以利刀刺腹，左右通过，出腹外，截弃其余，以发系其本，手执刀两头，高下绞转，说国家所举百事皆顺天心，神灵〔相〕助，无不征验。神没之后，僵仆而倒，气息奄奄。七日即平复如旧。有司奏闻，制授游击将军[47]。



这个故事可以与《朝野佥载》的记载相印证，但这里不仅仅是娱神，而是借着这种取信于人的反常做法，来讲说唐朝的各种举措都是顺应天心的，此所谓“天”，也可以理解为祆，因为这位祆主是在京师长安的祆神庙中讲这番话的，而所谓“神灵相助，无不征验”，正是为唐朝进军高昌做政治舆论宣传。

同样，作为胡人首领的安禄山，虽然早已从军，但天生的粟特人禀性，使得他也懂得应当充分利用祆祠的此种功能达到自己的目的。《安禄山事迹》卷上记：“每商至，则禄山胡服，坐重床，烧香列珍宝，令百胡侍左右，群胡罗拜于下，邀福于天。”这里的“天”实即“祆”，这种在祆神像前的一种宗教祭祀活动最可能是在胡人经常聚集的祆祠中进行，特别是安禄山为此特地穿上胡服，而且看来确实没有其他种族民众参加。另一种可能是在安禄山的宅第或官衙进行，那么此时的宅第和官衙在功能上实际已经等同于一种胡人崇拜偶像的祆祠了。在这种百胡相侍卫，群胡聚集之时，也正是安禄山进行他反叛唐朝的政治宣传的最好时机，他能够动员如此多的人参与他的叛乱行动，我想他一定是充分利用了祆祠凝聚胡人的机会，来做政治宣传。

6. 祈雨之地与医疗场所

与中古时期的佛寺、道观、景教寺院一样，祆祠的社会功能是多方面的，只不过有关祆祠的史料较少，所以不能做全面的考察，这里仅举两例。

（1）祆祠是唐朝时期祈雨的场所。P.2748《敦煌廿咏》中有《安城祆咏》，文字如下：

> 板筑安城日，神祠与此兴。一州祈景祚，万类仰休征。
>
> 蘋藻来（采）无乏，精灵若有凭。更看雩祭处，朝夕酒如绳（渑）[48]。

池田温先生在《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》一文中，对敦煌的粟特聚落、祆祠及其功能做了透彻的解说。根据他的研究结果，安城位于粟特聚落所在的敦煌城东一里的地方，在甘泉水边，那里立有祆祠，是胡人的信仰中心[49]。对于上述诗歌，他解释如下：“如同《廿咏》当中所歌咏的那样，

在八世纪时，祆神已经成为祈雨的对象，而且在祈雨时还要倾倒酒液。向神祇供奉酒品也是中国式的礼仪。这大概是一种模拟性的巫术，即模拟降雨的情形倾洒酒液。……这样看来，敦煌的祆神尽管还保留着祆神的名称，但是其实际机能已经完全同中国的礼仪以及民间信仰相融合，与汉人的信仰合为一体。……祆祠之所以能够成为祈雨的场所，推察其起因，也是基于祆教祭火坛的存在。燃火飞烟是祈雨时普遍举行的仪式。而祆祠圣火坛上经常焰起烟升，自然会被人们视为灵验显著的祈雨场所。"[50]据此，祆祠的祈雨活动，是唐朝礼仪与民间祆神信仰的结合[51]。姜伯勤先生认为，天水出土的粟特石棺床屏风上，有一幅过去认为是酿酒的图像（图 9），所描绘很可能就是倒酒祈雨的情形[52]：台上有三人注视着台侧的两个兽头，兽口中流淌着酒液，下面有两个大酒瓮正在盛接，大瓮中间有一人，左手执一小瓶，正从瓮中往瓶中装酒，另有一人双手抱瓶，边走边闻酒香，下面一人跪坐在地，左手捧碗酣饮，身边有一罐酒[53]。在晚唐五代宋初的归义军时期，敦煌官府的入破历中，经常见到赛祆的记载，如 P.3569《光启三年（887）四月归义军官酒户龙粉堆牒》记有："四月十四日，夏季赛祆，用酒肆瓮。"[54]P.4640背《已未至辛酉年（899－901）归义军军资库司布纸破用历》记有："辛酉年三月三日，东水池及诸处赛祆，用粗纸壹帖。"[55]敦煌研究院藏卷+P.2629《归义军酒帐》有："四月廿日，城东祆神，酒壹瓮。""十日，城东祆赛神，酒两瓮。"[56]赛祆是一种民俗化的祭祀祆神的活动。东水池在敦煌城东，在这里赛祆，使人很容易联系到同样是位于城东的安城祆祠，也即最后一条材料中的城东祆神。值得注意的是，赛祆时往往用酒，这正是祆祠祈雨必备之物。由此可知，敦煌地区在祆祠祭祀以祈雨的做法，一直保持到宋朝初年。

（2）祆祠也是治病的地方。董逌《广川画跋》卷四《书常彦辅祆神像》条记：

> 元祐八年（1093）七月，常君彦辅就开宝寺之文殊院，遇寒热



疾，大渐不良。及夜，祷于祆神祠。明日良愈，乃祀于庭。又图像归事之，旦使世知神之休也。

这是晚到北宋时期发生在汴京的一件事，讲到常彦辅其人在佛寺中得了寒热疾病，到晚上祈祷于祆神祠，第二天就痊愈，于是在自己庭院里祭祀祆神，并把祆祠中的神像画下来，带回家供奉。作者着意表明，祆神比佛、菩萨要灵，因此具有比较典型的意义，可以推测，从唐到宋，这种到祆祠去医病的做法，应当是一脉相承的。这是祆祠在民间社会中发挥功用的重要方面。

本文在对有关中古中国胡人聚落首领萨保与佛教关系的种种解说加以辨析的基础上，利用新发现的安伽墓等考古资料，论证了萨保以及胡人聚落的主要宗教信仰是粟特系统的祆教，并重新整理了萨保府的职官设置。最后，从几个方面讨论了胡人聚落里设立的祆祠，在政治、宗教、社会等方面所起的功能和作用。

注释：

① A. Forte, "Iranians in China—Buddhism, Zoroastrianism, and Bureaus of Commerce", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 11, 1999—2000, pp.285—289; idem., "Iraniens en Chine. Bouddhisme, mazdéisme, bureaux de commerce", *La Sérinde. Terre d'échanges* (Rencontres de l'école du Louvre), Paris 2000, pp. 181—190.

② A. Forte, "The Sabao 萨宝 Question", *The Silk Roads Nara International Symposium'97*, Record No.4, 1999, pp.80—106. 富安敦的看法受到以下文章的影响：藤田丰八：《西域研究（第二回）：（四）萨宝につきて》，《史学杂志》第36编第3号，1925年，195—215页，收入氏著《东西交涉史の研究·西域篇》，东京，星文馆，1933年，279—307页；杨鍊汉译文，载《西域研究》，上海，商务印书馆，1937年，27—50页；A. E. Dien, "The Sa-pao Problem Re-examined", *Journal of the American Oriental Society*, 82.3, 1962, pp.336—346；张乃翥：《中原出土文物与中古祆教之东浸》，《世界宗教研究》1992年第3期，29—39页。而他的观点又影响了姜伯勤《萨宝府制度源流论略》，《华学》第3辑，1998年，290—308页。罗丰：《萨宝：一个唐朝唯一外来官职的再考察》，荣新江主编《唐研究》第4卷，1998年，215—249页；芮传明：《"萨宝"的再认识》，《史林》2000年第3期，23—39页；以上诸位也持类似的看法。

③ 桑原骘藏:《隋唐时代に支那に来往した西域人に就いて》,《内藤博士还历祝贺支那学论丛》,京都,弘文堂书房,1926年,660页;收入《桑原骘藏全集》第二卷,东京,1968年,292—293、359—360页。

④ 吉田丰:《ソグド语杂录(II)》,《オリエント》第31卷第2号,1989年,168—171页。

⑤ 详细的讨论见荣新江《萨保与萨薄:北朝隋唐胡人聚落首领问题的争论与辨析》,提交"第二届伊朗学在中国学术研讨会"论文,北京大学东语系,2002年11月13—14日。

⑥ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,重庆,商务印书馆,1944年,57页。又见《陈寅恪集·隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,北京,三联书店,2001年,89—91页。

⑦ A. E. Dien, "The Sa-pao Problem Re-examined", pp.341—343.

⑧ 陕西省考古研究所:《西安发现的北周安伽墓》,《文物》2001年第1期,7—8页,图6—7;25页录文。

⑨ 参看陈垣《火祆教入中国考》,北京大学《国学季刊》第1卷第1期,1923年;此据作者1934年的校订本,载《陈垣学术论文集》第1集,北京,中华书局,1980年,305—307页;饶宗颐《穆护歌考》,《大公报在港复刊卅年纪念文集》下,香港,1978年;此据《选堂集林·史林》,香港,中华书局,1982年,472—509页;林悟殊《火祆教始通中国的再认识》,《世界宗教研究》1987年第4期,13—23页;陈国灿:《魏晋至隋唐河西胡人的聚居与火祆教》,《西北民族研究》1988年第1期,198—209、278页;姜伯勤:《论高昌胡天与敦煌祆寺》,《世界宗教研究》1993年第1期,1—18页;荣新江:《祆教初传中国年代考》,《国学研究》第3卷,北京大学出版社,1995年,335—353页。

⑩ 民国贾思绂《定县金石志余》(《定县志》卷一八),《石刻史料新编》第3辑第24册,253页图,273页录文(略有讹误),按北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第9册,郑州,中州古籍出版社,1989年,25页所刊"章735"拓本的图版更佳,在此感谢北大考古系刘未同学惠告我图版所在。

⑪ 前人在讨论这条材料时,大概因为所据都是王仲荦《北周六典》上(中华书局,1982年)163页的录文,所以均缺"前"字。实则在此碑所立之隋朝,已不用北齐的"萨甫"称呼,而是沿用北周的"萨保"名。

⑫ 参看《定县金石志余》所录太和二年《造像残石》、《七帝寺碑》、《正解寺残碑》及跋文,《石刻史料新编》第3辑第24册,268、273—279页。

⑬ 刘肃:《大唐新语·辑佚》,北京,中华书局,1984年,204页;又见《太平广记》卷二三六"则天后"条。

⑭ 小野胜年原著,白化文等修订《入唐求法巡礼行记校注》卷一,石家庄,花山文艺出版社,1992年,95页。

⑮ 前人引用这条材料时多依王仲荦《北周六典》上163页作"大统十一年",今



据京碑，实为大统十六年

⑯ B. Gharib, *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*, Tehran: Farhangan Publications, 1995, pp.227—228, Nos 5681, 5682, 5698, 5703.

⑰ Cf. A van Tongerloo, "Buddhist Indian terminology in the Manichaean Uygur and Middle Iranian Texts", *Middle Iranian Studies*, ed. by W. Skalmowski & A. van Tongerloo, Leaven 1984, pp 243—252; P. Bryder, *The Chinese transformation of Manichaeism. A study of Chinese Manichaean terminology*, Lund 1985.

⑱ 荣新江：《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》，原载《国学研究》第6卷，北京大学出版社，1999年；此据氏著《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001年，84—85页。

⑲ 许全胜：《书评：〈中古中国与外来文明〉》，荣新江主编《唐研究》第8卷，北京大学出版社，2002年，531页。

⑳ 向达：《唐代长安与西域文明》，《燕京学报》专号2，1930年；此据氏著《唐代长安与西域文明》，北京，三联书店，1957年，92页。

㉑ 池田温：《中国古代籍帐研究》，东京大学出版会，1979年，533页。

㉒ 荣新江：《安世高与武威安姓—评〈质子安世高及其后裔〉》，黄时鉴编《东西交流论谭》，上海文艺出版社，1998年，366—379页；收入氏著《中古中国与外来文明》，427—440页。

㉓ 蔡鸿生先生指出：唐宋火祆教"已非波斯本土之正宗，而为昭武九姓之变种"，见《林悟殊〈波斯拜火教与古代中国〉序》，台北，新文丰出版公司，1995年，1页；收入蔡鸿生《学境》，香港，博士苑出版社，2001年，152—153页。林悟殊先生曾对此观点加以发挥，见所撰《波斯琐罗亚斯德教与中国古代的祆神崇拜》，余太山主编《欧亚学刊》第1辑，北京，中华书局，1999年，207—227页。

㉔ 文载蔡鸿生编《澳门史与中西交通研究》，广州，广东高等教育出版社，1998年，169—196页。

㉕ 陕西省考古研究所：《西安发现的北周安伽墓》，5—7页。

㉖ B. I. Marshak, "La thèmatique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VIe siècle", *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des seances de l'annee 2001 janvier-mars*, Paris, 2001, pp.244—245

㉗ Rong Xinjiang, "The Illustrative Sequence on An Jia's Screen: A Depiction of the Daily Life of a Sabao", *Orientations*, Feb. 2003 pp32—35.

㉘ 参看以下论著的相关讨论，此不赘述：G. Scaglia, "Central Asians on a Northern Ch'i Gate Shrine", *Artibus Asiae*, XXI, 1958, pp.9—28; B. I. Marshak, "Le programme iconographique des peintures de la 'Salle des ambassadeurs' à Afrasiab (Samarkand)", *Arts Asiatiques*, XLIX, 1994, pp.1—20; 姜伯勤：《安阳北齐石棺床画像石的图像考察与人华粟特人的祆教美术》，《艺术史研究》第1辑，广州，中山大学出版社，1999年，151—186页；J. A. Lerner, "Central Asians in Sixth-Century China

A Zoroastrian Funerary Rite", *Iranica Antiqua*, XXX, 1995, pp.179—190, A. L. Juliano and J. A. Lerner, "Cultural Crossroads: Central Asian and Chinese Entertainers on the Miho Funerary Couch", *Orientations*, Oct 1997, pp.72—78; 姜伯勤:《图像证史:入华粟特人祆教艺术与中华礼制艺术的互动——Miho博物馆所藏北朝画像石研究》,《艺术史研究》第3辑,广州,中山大学出版社,2001年,241—259页;荣新江:《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,氏著《中古中国与外来文明》,153—168页。

㉙ 姜伯勤:《萨宝府制度源流论略》;罗丰:《萨宝:一个唐朝唯一外来官职的再考察》。从官制角度研究萨保府者,有李锦绣《唐代视品官制初探》,《中国史研究》1998年第3期,68—81页。

㉚ 张庆捷:《虞弘墓志考释》,荣新江主编《唐研究》第7卷,北京大学出版社,2001年,162—165页。

㉛ 志文图版载《隋唐五代墓志汇编·山西卷》,天津古籍出版社,1991—1992年,8页;录文见《全唐文补遗》五,西安,三秦出版社,1998年,111页。参看荣新江《隋及唐初并州的萨保府与粟特聚落》,《文物》2001年第4期,84—89页。

㉜ 表中材料的参考文献出处,除史籍外,均见荣新江《萨保与萨薄:北朝隋唐胡人聚落首领问题的争论与辨析》。

㉝ 荣新江《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,氏著《中古中国与外来文明》,158—160页。

㉞ 林悟殊《火祆教在唐代中国社会地位之考察》,172—182页

㉟ 参看荣新江《Miho美术馆粟特石棺屏风的图像及其组合》,《艺术史研究》4,广州,中山大学出版社,2003特刊。

㊱ Rong Xinjiang, "The Illustrative Sequence on An Jia's Screen: A Depiction of the Daily Life of a Sabao".

㊲ W. B. Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XII, 1948, pp.602—605.

㊳ 池田温:《沙州图经略考》,《榎博士还历记念东洋史论丛》,东京,山川出版社,1975,70—71页。

㊴ 唐耕耦等编《敦煌社会经济文献真迹释录》一,北京,书目文献出版社,1986年,40页。

㊵ 中华书局标点本,1979年,64—65页。

㊶ 上海古籍出版社标点本,1983年,12页;R. des Rotours, *Histoire de Ngan Lou chan*, Paris 1962, pp.108—109.

㊷ 以上引文和其所描述的祭祀祆神的情况,参见荣新江《安禄山的种族与宗教信仰》,收入氏著《中古中国与外来文明》,234—236页。

㊸ B. I. Marshak, "La thèmatique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VIe siècle", p.246; 姜伯勤《西安北周萨宝安伽墓图像研究——北周安伽墓画像石图像所见伊斯兰文化、突厥文化及其与中原文化的互动与交



融》,《华学》第5辑,广州,中山大学出版社,2001年,23—25页。

㊹ Rong Xinjiang, "The Illustrative Sequence on An Jia's Screen: A Depiction of the Daily Life of a Sabao".

㊺ 姜伯勤:《图像证史:入华粟特人祆教艺术与中华礼制艺术的互动——Miho博物馆所藏北朝画像石研究》,244—246页。

㊻ 姜伯勤:《安阳北齐石棺床画像石的图像考察与入华粟特人的祆教美术》,151—186页,特别是164、163页。

㊼《敦煌社会经济文献真迹释录》 ,40—41页。

㊽ 徐俊:《敦煌诗集残卷辑考》,北京,中华书局,2000年,165页。

㊾ 池田温:《8世紀中叶における敦煌のソグド人聚落》,《ユーラシア文化研究》1,1965年,49—92页;辛德勇汉译文载《日本学者研究中国史论著选译》第9卷,北京,中华书局,1993年,140—219页;此据氏著《唐研究论文选集》,北京,中国社会科学出版社,1999年,3—67页。

㊿ 池田温上引文,《唐研究论文选集》,4—6页。

(51) 关于唐代祈雨的全面情况,参看雷闻《祈雨与唐代社会研究》,《国学研究》第8卷,北京大学出版社,2001年,245—289页。

(52) 此据其于2002年11月16日在北京大学中国古代史研究中心主办的"古代中外关系史:新史料的调查、整理与研究"国际学术研讨会上的发言内容。

(53) 天水市博物馆:《天水市发现隋唐屏风石棺床墓》,《考古》1992年第1期,51—52页,图版八:1,图三:9。

(54)《敦煌社会经济文献真迹释录》三,北京,1990年,623页。

(55) 池田温:《中国古代籍帐研究》,610页。

(56) 施萍亭:《本所藏〈酒帐〉研究》,《敦煌研究》创刊号,1983年,142—155页。关于敦煌入破历中赛祆记录的讨论,参看姜伯勤《高昌胡天祭祀与敦煌祆祀》,氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京,中国社会科学出版社,1996年,496—499页;F. Grenet and Zhang Guangda, "The Last Refuge of the Sogdian Religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries", *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 10 (*Studies in Honor of Vladimir A. Livshits*), 1996, pp.175—186.

粟特文'δw wkrw'ncmn(二部教团)与汉文"四部之众"

马小鹤

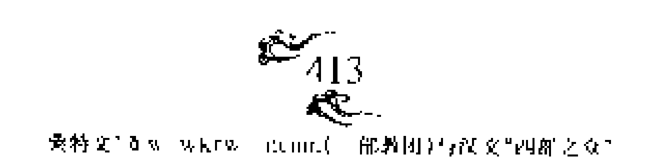
(哈佛大学哈佛燕京图书馆)

在2000年出版的《吐鲁番新出摩尼教文献研究》(以下简称《新出》①)中,日本学者吉田丰探讨了粟特文'δw wkrw'ncmn(二部教团)的涵义。本文将从《下部赞》的经名、拉丁文特贝萨残卷(Tebessa Codex)、汉文《摩尼教残经》中的"四部之众"、摩尼教绘画等几个方面,来进一步明确这个词组的涵义②。

一、二部教团

"二部教团"首见于吐鲁番新出书信A23,吉田丰的注释如下:

23:2 'δw wkrw 'ncmn 'pts'kw(有二部秩序的教团)。'δw (wkrw)'ncmn的组合在书信A、B中多次出现,另外在M697,a4中也有出现。关于后者,参见Asmussen(1965 [=Asmussen, J. S., *X^{u}āst-vānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965],249)。Zieme把对应的回鹘文iki ančm(a)n译作zwei Konwente,认作有男性和女性二部信徒的教团(参见Zieme,1975 [=Zieme, P., "Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im Uigurischen Reich", L. Ligeti(ed.), *Researches in Altaic languages*, Budapest 1975, pp.331-



338],332-333)。Van Tongerloo认为，回鹘文中的表现是指天上和地上的教团或者圣职者和在家者(即听者)的教团(参见Van Tongerloo，1981 [= Tongerloo, A. van, "L'identité de l'église manichéenne oriental (env. 8es. ap. J.-C.). La communjauté des croyants: ir. hnzmn/'njmn, ouig. ančm(a)n", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12, 1981, pp.265—272],272)。书信A39—40行中，从"高昌的二部教团"和"内部的(=摩尼教会的)二部教团的僧侣们"分析，不能认为对应的是天上和地上。因为是有僧侣的二部教团，似可推定为指男、女二部。因为前面"高昌的二部教团"，也有可能是指圣职者和在家者二部。这些文献中的"二部"或许有两方面的意思也说不定。关于回鹘文中的表现，也参见Röhrborn(*UWb2* [= Röhrborn, K., *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vor islamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Liefereung 1-, 1977-], 135)和森安(1990—1991 [= 森安孝夫《ウイグル=マニ教史の研究》,大阪,1990—1991年],54—55)。……'pts'kw和'ncmn似乎意思相同，恐怕是原意"秩序"扩大成为"有秩序的集团"的结果。Henning的翻译institution，参见Sogdica [= Henning, W. B., *Sogdica*, London 1940],22。另外英语中的order及它的最初语源拉丁文的ordo的词意范围也可供参考[3]。

我们认为，摩尼教教团组织上一个最大的特点，是分为僧侣和听者，"二部教团"有时就是指僧侣和听者。但是，在僧侣内部，又可分为男女二部，听者内部也可分为男女二部。必须具体情况具体分析，在不同的上下文中，"二部教团"会有不同的涵义，有时指僧侣内部的男女二部，有时指在家信徒内部的男女二部。但是，不可能同时有两方面的意思。

二、上下二部和男女二部

美国学者贝邓(Jason BeDuhn)在最近出版的关于摩尼教戒律和仪式的专著中,比较全面地探讨了摩尼教的组织结构:

> 摩尼教结构上最根本的特点是它分成两个教团,即两种信徒。各个地区赞成或反对摩尼教的资料都证明摩尼教教会的这种划分。僧侣和俗信徒之间的关系构成了一切宗教实践的基础。……
>
> 希腊文《科隆摩尼古卷》引述摩尼的《福音》(汉译《彻尽万法根源智经》)说:"我选择了选民,我对那些根据这个真理向上奋斗的人指出了一条登高的道路。"(CMC [= Koenen, L. and C. Romer, *Der Kölner Mani-Kodex*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988] 67.7-11)……
>
> 现存伊朗语文献描写教团分成两"支":即选民(Elect, *wcydg'n*)——也称为"义人"(中古波斯文和帕提亚文'*rd'w'n*)和"宗教的承担者"(帕提亚文*dynd'r'n*,粟特文*dynd'rt*)——以及听者(Auditor,中古波斯文*nywšg'n*,帕提亚文*ngwšg'n*,粟特文*ngwš'kt*)。在突厥语文书中,和在伊朗语资料中一样,选民本身又分成两"部"(*eki ančuman*)(TM 159 [= Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, III (*APAW* 1922, phil.—hist. Kl., Nr. 2), No. 17, p.36]. R. 3—4; TM 417 [= Le Coq 1922, No. 15, pp.33—35]. 3—4; Ch/U 6618 [= Le Coq 1922, No 29, p.43; Peter Zieme, *Manichäisch-türkische Text, Berliner Turfantexte* 5. Berlin: Akademie Verlag, 1975, No. 23, pp.54-55].19-21),即男子和女子。在突厥语文书中,也使用粟特文术语(*nigošak/nigošakanč*),根据性别把听者

分成两部(TM 164/174 [= Le Coq 1922, No. 27, pp.41-42].V.1ff)汉文摩尼教经有时使用伊朗语词汇 *dynd'r/dyn'w'r*(电那勿)和 *nγwš'g'n*(耨沙喭)来称呼宗教教团的选民部和听者部(Chavannes and Pelliot, 1911 [= Chavannes, E., and P. Pelliot. "Un traité manichéen retrouvé en chine." *Journal asiatique*, 1911, pp.499-617], 554)但是,大部分情况下是使用汉文意译《下部赞》的一节讲到:"我等净法男,诸坚童女辈,及以诸听者"(Hymnscroll [= Tsui Chi, "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan, The Lower ('Second?') Section of the Manichaean Hymns", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11, 1943, pp.174-219], 386……);在汉文中用来翻译佛教梵文 *śravaka* 的术语"听者"也用来称呼 Auditor④。

贝邓在注释中引用了富安敦(A. Forte)的意见,认为《宋会要辑稿》(刑法二之七八宣和二年十一月臣僚言)中所说的明教的"侍者、听者、姑婆、斋姐"分别指男选民、男听者、女选民、女听者⑤。我们先检出有关上下两部,即选民和听者两部的资料,进行比较分析。

三、敦煌摩尼教《下部赞》经名

历来研究摩尼教的学者都很强调:摩尼教的教团组织的一个重要特点是将信徒分为选民和听者。刘南强指出,摩尼教更强调选民和听者的区别,而不是选民中的等级区别⑥。

1998 年,林悟殊发表了《敦煌摩尼教〈下部赞〉经名考释》,有力地论证了《下部赞》是一个完整的名称,"下部"并非用于序列的意义,亦不是音译自古代中亚的语文。他认为,在古代汉语中,"部"字亦有"门类"、"类别"的意思。《下部赞》的意思,很可能是第二或第二门类赞诗的意思。唐代摩尼教徒喜用"部"来作为其经典的分类。他举了一些例子来说明,从《下部赞》所选译的二十首经文看,除了三首音译诗外,其余都是宣讲

该教的一般教义，有的更明确地点明是为“听者”，即该教的居家善信服务。该经“译后话”更明确表明这部经典是提供给初学未入门者的。他判定：译者道明是在众多的西域摩尼教《赞美诗》中，选译了二三十首，专门为一般听者服务；他把这些一般性的《赞诗》归属为第二或第三门类，称为“下部”⑦。

上文讲到的希腊文《科隆摩尼古卷》中转引的摩尼《福音》已经暗示，摩尼把选民看得比较高，可以推论选民为“上部”，而听者为“下部”。汉文《下部赞》经名中的“下部”当即指听者部。我们可以在拉丁文特贝萨残卷和其他一些史料中找到更多的证据表明：“下部”就是听者部。

四、拉丁文特贝萨残卷

1997年，贝邓和哈里森（Geoffrey Harrison）在文集《从黑暗中浮现》里，重新考释了拉丁文特贝萨残卷。这篇经文专论摩尼教团中选民（出家僧侣）和听者（一般信徒）的区别，对我们考察“上下二部教团”甚有关系。残卷尚存25张，每张上原来有两栏文字，我们只挑选有关的内容翻译成汉文，括号中注明关键的拉丁文词汇⑧：

第4栏（I. V. ii）

6—12　因此他命富人——他们也自称为第二部（secundi ordinis）的信徒，就像我们前面说过的——他们应该让自己与他们（即选民）交朋友……

第5栏（II. R. i）

4—14　这两个层次（duo gradus），是建立在同一个教会的一个信念上的，互相支持，互相分享自己富有的东西：选民（electi）与听者（auditoribus）分享他们自己天上的财富……

第8栏（II. V. ii）



1—15　把它(即教会)的两个层次(utriusque gradus)的模式看作由两姐妹清楚揭示的模式，她们当中的一个确实选择了最好的部分，就是较高的选民层次(maiorem dumtaxat electorum gradum)，不过另一个也肯定会履行责任和料理家务。

第12栏(III. V. ii)

4—6　……我说的这些[话]是指慕道友的层次(catechumenorum gradum)，慕道友原指初信基督教尚未受洗而接受口授教义训练者，[我]亲爱的人们，他很清楚地指明那些人，当他说："为了某人是先知而接待他的，那人必得着先知一样的赏赐；为了某人是义人而接待他的，那人必得着义人一样的赏赐。"

第16栏(IV. V. ii)

1—14　拥有财富[者]无论如何被称为听者(Auditores)，或者像我们说过的，慕道友(catechumeni)，因为他们被他置于尘世，低于完人的层次(perfectorum gradu inferiores)，因为拥有财富在《福音书》中被称为"玛门"(mammone)。

第17栏(V. R. i)

1—19　慕道友(catechumeni)不够坚强，不能上升到选民的层次(electionis gradu ascendere)，他们当然得住在他们自己的家里；但是他们帮助选民(electos)，在他们自己的家里和住处招待他们，供应他们能供应的任何必需品。教会的这两个层次(Hos duos ecclesiae gradus)这样经常……

第20栏(V. V. ii)

1—18　不仅毁灭选民的(electorum)尊严，而且听者(auditores)也承认他们自己教会的做法和教规，确实是神圣的，也[承认]它的使徒；它(?)有两个层次(duoque sunt(?) gradus)，因此群众(plebis)的名称确实被分为二部(bipertita)；但是，所有的人都被称为信徒(discipuli)……

这篇文书大量引用《新约》，至少58次。贝邓和哈里森在前人研究的基础

上，深入分析比较了这些直接或间接的引用，有助于我们理解这篇破碎的文书，在此介绍一则⑨：第8栏中的“两姐妹”当然是马大和马利亚，见《路加福音》第10章第38—42节：“耶稣和门徒正前往耶路撒冷，途中进了一个村庄，遇到了一位名叫马大的妇人招呼他们到家里作客。马大的妹妹马利亚在耶稣跟前端坐，静心听道；马大却为了预备晚餐，独自忙个不停。‘主啊，我在工作，妹妹却不动手，这可不公平啊！请你叫她来帮帮我吧。’马大对耶稣说。‘马大，马大，你给太多琐事烦住了。要紧的事不多，只有一件，而马利亚已选上了；这上好的福分是不会被夺走的。’”特贝萨残卷把较高的选民的层次比作马利亚，把听者比作马大。

根据上引资料，我们基本上可以看出：这篇文书的第一部分（第1到20栏）主要中心是论述摩尼教会的二“部”（拉丁文ordines，英文orders）或二“层”（拉丁文gradus，英文levels）结构。听者（拉丁文auditores，英文the Auditors），有时又被称为慕道友（拉丁文catechumani，英文catechumens），包括富人，属于第二部（拉丁文secundi ordinis，英文the second order），低于完人的层次（拉丁文perfectorum gradu inferiores，英文lower than the level of the Perfect），不能上升到选民的层次（拉丁文electionis gradu ascendere，英文to ascend in level of election）。显然，他们属于“下部”。选民（拉丁文electi，英文the Elect），又称为完人（拉丁文perfecti，英文the Perfect），他们组成较高的选民层次（拉丁文maiorem dumtaxat electorum gradum，英文the superior level of the Elect）。他们显然属于“上部”。

吉田丰虽然没有把《新出》书信中的二部教团与拉丁文特贝萨文书联系起来考察，但是，他在分析'*pts'kw*（秩序）时指出：“另外英语中的*order*及它的最初语源拉丁文的*ordo*的词意范围也可供参考。”在拉丁文特贝萨文书中，教团确实被称为*ordo*。可以肯定，拉丁文书中的*ordo*与粟特文'*ncmn*（'*pts'kw*），回鹘文*ančman*是同样的意思，即汉文的“部”。



五、粟特文书 M7420、中古波斯文书 M8251 和阿拉伯文《群书类述》(Fihrist)

贝邓和哈里森在分析拉丁文特贝萨残卷第 17 栏时，提到了三种相关史料[10]。一是粟特文书 M7420 第71 行以下：

> 任何人来到……使徒的教会……没有人会被摒诸门外；而是根据他们的教法和戒律，它把他们安置得各得其所，不管多少人加入它，他们都会在听者部(*nγ'wš'kyh*)或义人部(*'rt'wyh*)取得一席之地，他们都根据他们的部、热情和能力来完成工作[11]。

第二种史料是中古波斯文书 M8251R：

> 在戒律和行为方面，他们(听者)仍然比较低下(*qmb*)；因为他们处于尘世活动、贪婪、男女之欲和怀孕生殖的缧绁之中……听者(*nywš'g'n*)比义人(*'rd'w'n*)低下(*qmb*)，……这是因为他们没有像义人一样完全摒弃尘世及其邪恶。义人摒弃了整个尘世及其贪婪，通过对神性的追求变得完美(*'spwr*)[12]。

第三种史料是奈丁(al-Nadim)写的阿拉伯文的《群书类述》：

> 入教者必须检查自己的灵魂。如果他发现自己能够克服贪婪和欲念，戒除吃肉、喝酒、不结婚，如果他也能够避免伤害水、火、树木和活物，那么就让他入教。但是如果他不能做到这一切，那么他不应该入教。但是，如果他热爱教会，却不能够克服欲念和热望，那么让他有机会保护教会和选民(al-Ṣiddīqūn)，那样的话可能会抵消他没有价值的行为，他会时时献身于工作和正义，晚上的祈祷、代祷，以及虔诚的谦卑(祈祷)。这在他转世投胎时会保佑他，他在来生的地位将是第二等的地位。

这些史料都可以间接地说明，摩尼教分为僧侣和听者，听者比较低下。汉文《下部赞》的“下部”就是指“听者部”。

六、男 女 二 部

尽管有些史料中的“二部”是指僧侣和听者的上下二部，但是，也有一些资料中的二部指僧侣中的男女二部。例如，在回鹘文摩尼教寺院文书（现存北京中国历史博物馆，编号为：总 8782T，82）中有四处提到二部教团[13]：

26　每月要给二个僧团僧众（iki ančmn tngrilarga）各八十石麦子。

43　不要使二僧团僧众们（iki ančmn tnrilarning）的食物分配不均。

62　男性僧侣（aran tngrilar）、女性僧尼（qirqintngrilar）在摩尼寺中吃饭吃厌了。

69—70　慕阇和拂多诞不得饮用二僧团僧尼们（iki ančmn tngrilarning）的饮料。

84　给二个僧团的僧尼们（iki ančmn tngrilarga）一担葱。

回鹘文 *iki* 意为“二”[14]，*ančmn* 来自粟特文 ’*ncmn*，意为“集会、会众、团体、集团、共同体、教团”。*tngri* 本来在古回鹘语中是“天、空、神”的意思，这里意味着“圣人、圣者”，就是指“僧尼”。第 62 行明显说明包含女性。

七、汉文摩尼教经

汉文《摩尼光佛教法仪略》“五级仪第四”中的记载已经多次为学者们所引用：

第一，十二慕阇，译云承法教道者；

第二，七十二萨波塞，译云侍法者，亦号拂多诞；

第三，三百六十默奚悉德，译云法堂主；



第四，阿罗缓，译云一切纯善人；

第五，耨沙喭，译云一切净信听者。

在阿罗缓已上，并素冠服；唯耨沙喭一位，听仍旧服[15]。

在现存汉文摩尼教经中，还有数处或详或略地列举四级僧侣和听者，有时还分别男女，这对分析粟特文' *δw wkrw 'ncmn*（二部教团）有所帮助。《下部赞》"普启赞文"写道：

诠柬十二大慕阇，七十有二拂多诞，法堂住处承教人、清净善众并听者[16]。

"第一旬斋默结愿用之"中说：

过去一切慈父等，过去一切慕阇辈，过去一切拂多诞，过去一切法堂主，具戒男女解脱者，并至安乐普称叹；亡没沉轮诸听者，众圣救将达彼岸。…… 一切信施士女等，于此正法结缘者，倚托明尊解脱门，普愿离诸生死苦[17]！

"第二凡常日结愿用之"中说：

慕阇常愿无碍游，多诞所至平安住，法堂主上加欢喜，具戒师僧增福力，清净童女策令勤，诸听子等唯多悟，众圣遮护法堂所，我等常宽无忧虑！…… 一切师僧及听子，于此功德同荣念；正法流通得无碍，究竟究竟愿如是[18]。

《摩尼教残经》的结尾部分特别有助于分析二部教团：

尔时会中诸慕阇等，闻说是经，欢喜踊跃，叹未曾有。诸天善神，有碍无碍，及诸国王，群臣士女，四部之众，无量无数，闻是经已，皆大欢喜[19]。

综合上述汉文资料，我们可以看到四部之众就是：1.出家的男性僧侣，称为净法男、具戒师僧；2.出家的女性，称为童女、清净童女；出家的男女僧侣合称具戒男女解脱者、阿罗缓、纯善人、清净善众、师僧、电那勿；3.在家的男性信徒，称为士、信施士；4.在家的女性信徒，称为女、信施女，在家的男女信徒合称信施士女、士女、耨沙喭、净信听者、听者、听子；诸国王、群臣也属于在家信徒范围。

八、绘画的旁证

吐鲁番高昌遗址“藏书室”旁边的狭窄甬道里，曾发现的一幅摩尼教旗幡（编号 MIK III 6283），用艺术形象说明了摩尼教“四部之众”的观念[20]。旗幡的红色底面上画着一个站立的男子，穿着摩尼教徒典型的白袍子，头上戴着摩尼教的翼形帽，学者们肯定他是一位选民。这教士的右侧跪着一个青年，头戴黑色锥形帽。勒柯克指出，其外衣看来是一件绿色长衫，穿着黑色高筒靴。衣服极像目前当地居民所穿的样式，可能来源于波斯。《摩尼光佛教法仪略》中说：“在阿罗缓已上，并素冠服；唯耨沙喭一位，听仍旧服。”即师僧是一律穿白袍、戴白帽的，而仍然让听者穿俗人的衣服。我们可以肯定这个戴黑色锥形帽的青年代表男听者。教士左侧跪着一个妇女，穿著红袍，戴着当时典型的头饰，挂着钟形大耳环。可以肯定这穿红袍的妇女代表女听者。旗幡的上部，一个白衣人物坐在宝座上，正举着右手在虔诚地说法。左右两侧是两个穿白衣的人物，右边是黑色长发的妇女；左边与其对称的，看来是个男人。可以肯定，右边的白衣人物代表女选民，左边的白衣人物代表男选民。这幅旗幡就这样用四个角上的四个人物形象表现了僧尼士女，男女选民在上面，体现“上部”的观念，男女听者在下面，体现“下部”的观念。

九、《新出》文献再分析

《新出》文献多处提到二部教团，到底是指僧侣和听者二部，还是指僧侣内部的男女二部，或指听者内部的男女二部，要具体情况具体分析，不可一概而论。

文书 A 第 18—23 行，原来的汉译如下：



> 摩尔·阿鲁亚曼·普尔夫，东方的慕阇(mwz-'kw)，依照宾数王的命令执行权威的阁下，致值得尊敬的拂多诞('βt'δnw)，优秀的默奚悉德(mxyst'kw)，必须尊敬的长老僧侣，给与正确的拯救[之路]的[人们]，彬彬有礼的书记们，出色的……们，令人喜爱的赞美诗歌手们，光明照耀下的[男]弟子们(δrwxskt')，遵法的尼僧们(δrmykw xw'ryštw)，拥有两种秩序的教团全体(sγtm'n'δw wkrw'ncmn 'pts'kw)……[21]

这一段在二部教团前面列举的各种人对于确定这里二部教团的涵义至关重要，而这一段的粟特文的释读还有一些不确定处。吉田丰在注释中写道："20:3 mxyst'kw… xwštrtw(默奚悉德……尊长们)。这一部分表明，mxyst'k(中古波斯语mhystg)和 xw(y)štr 是指示不同的实体的。往往都被译作 presbyter(例如 *GMS* [= Gershevitch, I., *Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford 1954], §§ 230,983, n.1)，那是不正确的。前者是摩尼教教团中的称号，后者好像是一种具有个人性质的尊称，关于这一点 Henning 是慎重的(参见 BBB [= Henning, W. B., "Ein manichaisches Bet- und Beichtbuch", *APAW*, 1936], 12, n.2)。"[22]他又注释说："22:2 p'š'ntytw(赞美歌歌手们)。这个词也是长期以来没有证明。遵从 Sims-Williams 教授的教示，认为是从帕提亚语的借用词 p'š(唱歌)派生出来的词。另外或许可以读作 prsn'tytw，看作*prsn'y<*pari-snāya-(洗)的过去分词的复数形式。关于'洗、清理'被用作'成为摩尼教僧侣'的意思，参见 C2 [= Sims-Williams, N., *The Christian Sogdian manuscript C2, Berliner Turfan-texte*, XII, Berlin 1985], 76。"[23]

我们认为，把这段粟特文书信与两首中古波斯文关于教会等级结构的赞美诗(文书 M36 和 M11[24])相比较，相当有助于澄清疑点。为了避免过于冗长，我们列表如下：

粟特文书信A（81TB65:1）	中古波斯文文书M36	中古波斯文书M11	汉文摩尼教经
mwz-'kw	hmwcg	hmwc'g'n	慕阇，承法教道者
'β t'δ'nw	'spsg'n	'spsg'n	萨波塞，拂多诞，侍法者
mxyst'kw	m'ns'r'r'n	m'ns'r'r'n	默奚悉德，法堂主
xwštrtw	xrwhw'n'n（诵经师）	xrwxw'n'n（诵经师）	
ršty-sx'rš-δβ rytw（给予正确的拯救[之路]的[人们]）			
δp'yrtw（抄写员）	dbyr'n（抄写员）	dbyr'n（抄写员）	
z-βγy（出色的……们）			
p'š'ntytw（歌手）	n'ypzd"n（吹笛者）		
δrwxškt'（弟子）	wcydg'n（选民）	'rd'w'n（义人）	净法男、具戒师僧、阿罗缓、纯善人
xw'rystw（姐妹们）	xw'ryn（姐妹们）dwxš'n p'k'n（纯洁的处女）dwxš'n ywjdhr'n（圣洁的处女）	xw'ryn（姐妹们）	童女、清净童女
	nywš'g'n	nywš'g'n	耨沙喭、净信听者

摩尼教从承法教道者到听者正式分为五级，经过中外学者反复研究，已经没有什么疑问。粟特文书信A在默奚悉德之下、弟子之上又列了三种人：xwštrtw、δp'yrtw和p'š'ntytw。其中δp'yr与中古波斯文dbyr对应，意为"抄写员"㉕。《下部赞》"译后话"中讲到："如有乐习学者，先诵诸文，后暂示之，即知次第；其写者，存心勘校，如法装治；其赞者，必就明师，须知讹舛。"㉖从这段话中，可以看到，信徒主要有三项活动：诵



经、写经和赞颂。δp'yr(抄写员)除了负责抄写经文之外，当也负责教导其他信徒抄写、校勘和如法装订书籍。摩尼教徒对于书法和书籍装订的重视是众所周知的，德国吐鲁番考古发现中就有描绘抄写僧的图画㉗。

中古波斯文n'ypzd意为"吹奏笛子的人"㉘。音乐在敬神仪式中是必不可少的，德国吐鲁番考古发现中就有乐师图残片㉙。粟特文书信A的中间就画了两个乐师，其中一个正是吹奏笛子的人㉚。乐师除了唱《赞美诗》和伴奏之外，应该也是信徒们学习赞颂的明师。从这个背景来看，把p'š'nty理解成乐师比较合适。

中古波斯文wrwhw'n或wrwhxw'n意为"传道者、宣教师、牧师"(英文preacher)。他们的主要工作应该是教导信徒诵经。一般将粟特文xwšr翻译成"长老、祭司、牧师"(英文presbyter)，与默奚悉德相混淆。可以考虑粟特文xwštr与中古波斯文wrwhw'n相对应，意为"诵经师"，地位低于默奚悉德，而稍高于抄写员和乐师。

上述两份中古波斯文书在列举了从承法教道者到清净童女之后，接着讲到净信听者。而粟特文书信A则从承法教道者往下，列举到清净童女，接着就讲到"拥有两种秩序的教团"，显然，这里的两种教团是指僧侣内部的男女两部，不包括听者。

书信A第29—30行，汉文翻译如下：

> 来自拂多诞('βt'δ'nw)夏尔鲁亚尔·扎达古及[二]种类的教团('δw wkrw 'ncmn z-'m)的恭敬的[上言]㉛。

这是发信人及其身边的僧侣，与收信方面对应，因此，这里的二种类的教团也当指僧侣内部的男女两部。

书信A第37—44行中两处提到两个教团㉜，我们对汉文翻译稍作修改如下：

> [37]如果我们如神[一般的、佛陀们的]代理、法王、我们的主人在那边，即高昌地方的拥有两种被祝福的[40]秩序的教团('δw wkrw "fryty 'ncmn 'pts'kw)一同得到幸运，[即]内部(cyntr kyr'-nw)，两个教团的[僧侣们]('δw 'nc(mn δ yn')[β rt?])受

到尊敬和尊重，外部（βykkyr'nw ），与两〔种类的了不起的事情？〕相称的多福的主、支配者、经常被称颂的〔可汗及〕崇高的王妃们，崇高的王子们、〔其他国家的？〕王们、热爱〔自己的〕灵魂的听者们（nγwš'ktw）、女听者们（nγwš'k'štw）、〔其他的人们〕，在〔精神和肉体的〕[45]（以下略）。

这一部分说收信人和其周围的僧侣以及信徒们平安无灾的话，发信人非常高兴。吉田丰这里把内部（cyntr kyr'nw）解释为"宗教方面"，而把外部（βykkyr'nw）解释为"政治方面"。我们觉得，这里可以像他解释书信B第35－37行时一样，把外部解释为"在家"，把内部解释为"出家"。因此，这里实际上讲到了两种不同的"二部教团"。先讲到的"两种被祝福的秩序的教团"（'δw wkrw "fryty 'ncmn 'pts'kw）与书信B第35—37行的"〔拥有〕内部（cyntr＝出家）和外部（βykw＝在家）的秩序（'pts'ky）〔的教团〕"一样，是指僧侣和听者。在内部（僧侣）里面，又分为"两个教团"（'δw 'ncmn），即男女僧尼。外部又分为男听者和女听者，至于主、支配者、可汗、王妃、王子、王等等，从宗教的角度讲，也都是男女听者，不过他们政治地位比较高，才特别提出来，放在一般男女听者前面。

值得注意的是，这样列举的，格式、顺序与上述《摩尼教残经》结尾部分讲到四部之众时，基本类似。不过这篇粟特文书详尽，而汉文残经简略。兹对照如下：

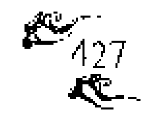
δrmykw xwt'w（法王）：慕阇；

'wt'kcykt xwt'wtw（其他国家的王们）：诸国王；

nγwš'ktw nγwš'k'štw（听者们、女听者们）：士女。

虽然粟特文文书这里两次讲到涵义不同的二部教团，汉文残经则讲四部之众，但是它们所表述的是同一个事实。

书信A第53－54行，是发信人方面，"在这里的有两种类的秩序的



教团一起"[33]，这与第29—30行应该一致，即指僧侣内部的男女两部。

书信A第112—117行是对收信人周围僧侣的问候，按照地位高低顺序列举名字，讲到"两种类的教团"[34]，也应该指僧侣内部的男女二教团。

书信A第117—122行，转达发信人周围僧侣的问候，讲到"这些全部的拥有两种类的秩序的教团"[35]，与上文对应，也是指僧侣内部的男女二教团。

以上收信方面和发信方面的"二部教团"，主要是指僧侣内部的男女二教团。下面才向收信方面的在家信徒问候。书信A第122—124行表达对收信人周围世俗信徒的问候："外侧的（βykkyr'nw）〔两种类的教团的〕阿尔普·陶陶库·奥盖、爱（自己的）灵魂的听者们、〔女性听者们〕。"[36]这里的两种类的教团当指世俗信徒中的男女二教团。

书信A第125—129行与上文相应，转达发信方面世俗信徒的问候。这些世俗信徒包括王妃们、王子们、诸侯、听者们、女听者们，相当于汉文《摩尼教残经》中的"及诸国王、群臣士女"，虽然没有提及二部教团，实际上是世俗信徒中的男女二教团。

《新出》书信B第35—38行是挂念收信人身体健康的部分。把"二部"分为"内部"和"外部"：

> [35]如果如诸神一样的作为主的主人幸运，同两种类的光明的教团（δw' rwxšny 'nt'cy）一起，同〔拥有〕内部（cyntr＝出家）和外部（βykw＝在家）的秩序（'pts'ky）〔的教团〕一起，出色、安宁的话，蒙受恩惠的我们就满足，没有〔对于修行的倦怠感〕[37]。

这里的"外部"（粟特文βykw）也就是"下部"，指在家的"一切净信听者"。而"内部"（粟特文cyntr）也就是"上部"，指出家的"一切师僧"。

书信B第67—70行是对收信人周围僧侣们的问候："向贵处的作为主的主人的身边的拂多诞、全体年长和年轻的〔弟子们〕、〔及〕两种类的被祝福的教团的荣光，我们〔献上〕恭敬的礼拜，请求宽恕和免罪。"这里"两种类的被祝福的教团"，当指僧侣内部的男女二部。接着写道："另外在这边，热爱Tudn城的守护灵、外侧的（＝在家的）爱自己的灵魂的男

女听者们和其他的，有名的人们，向作为主的主人的荣光献上恭敬的礼拜，请求宽恕和免罪。”[38]这里虽然没有提及二部教团，但是男女听者们即世俗信徒的男女二部教团。

十、结　　语

粟特文'δw wkrw 'ncmn(二部教团)在不同的上下文中，有不同的涵义。有的情况下，是指僧侣和世俗信徒二部教团。世俗信徒部在汉文中被称为“下部”，在拉丁文特贝萨文书中，被称为secundi ordinis(第二部)。有的情况下，是指僧侣内部的男女二部，在回鹘文史料中，称为iki ančmn，在汉文史料中，男性僧侣，称为具戒师僧、净法男、侍者；出家的女性，称为童女、清净童女、姑婆；出家的男女僧侣合称具戒男女解脱者。有的情况下，是指世俗信徒内部的男女二部，在家的男性信徒，称为士、信施士、听者；在家的女性信徒，称为女、信施女、斋姐，在家的男女信徒合称信施士女、士女。僧侣男女二部、世俗信徒男女二部，在汉文史料中合称“四部之众”，出自佛教术语。

佛经中有“四部众”，包括比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，即出家和在家的佛教男女弟子。又称“四部僧”、“四部”、“四众”、“四部弟子”、“四辈”[39]。伯希和从敦煌拿去的粟特文书P.7共234行，是从汉文佛经翻译过去的，与此最接近的现存汉文佛经是《大正藏》第1095号《不空羂索咒心经》，汉文原文为：“世尊，我今欲为利益安乐诸四部众”，粟特文将“四部众”翻译为ctβ't znk'n δrywšt'[40]。佛教对摩尼教的影响，是各国学者长期探讨的一个课题。汉文《摩尼教残经》的“四部之众”出自佛教术语，而我们发现其内容则与摩尼教多种语文文献中的三种不同涵义的“二部教团”相应。这为我们进一步理解佛教对摩尼教的影响提供了一个新的证据。



德国学者威登格林(Geo Widengren)指出,佛教的一个特点是把信徒分为和尚和居士,有的学者把佛教定义为"二部宗教"(twofold religion)。这个定义也适用于摩尼教。很可能摩尼有意识地模仿了佛教的组织特点。更准确地说,应该称为"二部组织"(twofold organization),而不是"二部宗教"。就像佛陀把他的信徒分为和尚和居士,摩尼也把他的追随者分为义人和听者,在叙利亚语中是 zaddīqīn 和 šamōʻīn;在中古波斯语中是 ardavan 和 niyōšagân。在基督教的西方称为 electi 和 auditores,或使用基督教术语,称为 fideles 和 catechumeni[41]。

丹麦学者阿斯姆森(J. S. Asmussen)在其《摩尼教忏悔文研究》一书中,谈到了摩尼教寺院可能是模仿佛教寺院而兴起的。他强调,在西方实际上没有严格意义上的摩尼教寺院。如果摩尼教寺院只存在于中亚地区,而中亚的佛教寺院已经有几个世纪的历史,那么说摩尼教仿效佛教寺院而创立了自己的寺院,就是顺理成章的[42]。

德国学者宗德曼(W. Sundermann)在1997年发表的论文《摩尼教与佛教相遇:佛教对摩尼教的影响问题》中,对阿斯姆森的假设有所发展和修正[43]。在三世纪,基督教的寺院雏形还没有超过一些修道士离群索居的水平,不可能是摩尼教寺院仿效的对象。摩尼从小在其中长大的伊尔查塞派(Elkhasaits)或许过着一种类似寺院的生活,但是资料不足。我们从《科隆摩尼古卷》中所了解的伊尔查塞派的情况来看,汉文《摩尼光佛教法仪略》中所描绘的摩尼教寺院显然更接近佛教寺院,而与伊尔查塞派没有多少共同之处。

摩尼教接受佛教的影响可以分为两个阶段。第一个阶段是摩尼本人曾到印度传教,可能对佛教有所了解,并接受了一些影响。第二个阶段是摩尼教东传,进入佛教盛行的地区,与之共存了上千年。在这第二阶段中,佛教的僧俗二部组织以及寺院对摩尼教的影响,可谓不争的事实。宗德曼则提出,关于摩尼最后旅程的圣徒传中,已经提及寺院(mânistân)。因此,在接受阿斯姆森的假设时,应该提出修正,即寺院组织更可能是摩尼本人所创建的,他在自己的印度之行时,已经熟悉佛教寺院组织。摩尼

教把信徒分为完人和听者，并与俗人区别开来的划分，源自佛教中僧侣和居士的区别。

根据宗德曼最新的研究，我们可以假设，摩尼教徒分为出家男女弟子二部和在家男女信徒二部，是摩尼印度之行后，仿效佛教形成的体制。后来摩尼教东传，进一步接受佛教影响，这种出家男女二部和在家男女二部的结构变得与佛教更为相似。当摩尼教教徒用汉文翻译伊朗语摩尼教文献为《摩尼教残经》时，很自然就用佛教术语"四部之众"来表述这种结构。

注释:

① 新疆吐鲁番地区文物局编《吐鲁番新出摩尼教文献研究》，北京，文物出版社，2000年。

② 本文写作时，参考了中山大学历史系林悟殊教授赠送的吉田丰有关的英文打字稿复印件，特此致谢。

③《新出》，42—43页。

④ Jason D. BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore & London 2000, pp. 26—27, p. 281, note 19.

⑤ A. Forte, "Deux études sur le manichéisme chinois", *T'oung Pao* 59, 1973, pp.234—235.

⑥ Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: Brill, 1998, p. 79; 林悟殊：《摩尼教及其东渐》，台北，淑馨出版社，1997年，108页。

⑦ 林悟殊：《敦煌摩尼教〈下部赞〉经名考释》，《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社，1998年，48页。

⑧ Jason BeDuhn and Geoffrey Harrison, "The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order", *Emerging from Darkness. Studies in the recovery of Manichaean sources*, eds. Paul Mirecki & Jason BeDuhn, Leiden: Brill, 1997, pp. 41—43, 45, 47—49.

⑨ Ibid., pp. 68—72.

⑩ Ibid., p. 71.

⑪ W. Sundermann, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch* (BTT XV), Berlin: Akademie Verlag, 1985, pp. 24—25; H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco 1993, p. 180.

⑫ M. Boyce (ed.), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica* 9, Leiden 1975, text u [pp. 55—56].



⑬ 耿世民:《回鹘文摩尼教寺院文书初释》,《考古学报》1978年第4期,收入新疆社会科学院考古研究所编《新疆考古三十年》,新疆人民出版社,1983年,531—536、538、541-542、546页;森安孝夫:《ウイグル=マニ教史の研究》,大阪,1990—1991年,40—43、54—55、92—93、99、106、119页;24页,注[64]; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, pp.353—355, p.361, n.30; 王菲:《〈回鹘文摩尼教寺院文书〉再考释》,《欧亚学刊》第2辑,2000年,225—242、227—229、232—234页。

⑭ Sir Gerard Clauson, *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972, pp. 100—101.

⑮ 林悟殊:《摩尼教及其东渐》,285页。

⑯ 同上,296页。

⑰ 同上,310—311页。

⑱ 同上,311—312页。

⑲ Eduard Chavannes et Paul Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en chine", *Journal Asiatique*, 1911, p. 585, n. 5; H. Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden 1987, pp.101, 159; 林悟殊:《摩尼教及其东渐》,281页。

⑳ 图版及说明参见:Le Coq, *Chotscho*, Berlin 1913, Abb. 3b; 勒柯克著,赵崇民译《高昌》,新疆人民出版社,1998年,图版3b,49页; H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy* (Iconography of Religions 20), Leiden 1982, pl. 42, pp.44—45;克林凯特著,林悟殊译《古代摩尼教艺术》,广州,中山大学出版社,1989年,图版42,94页;Heinrich Gerhard Franz, *Kunst und Kultur entlang der Seidenstrasse*, Graz 1986, Abb. 45 *Manichaean Art in Berlin Collections*, by Z. Gulacsi, Turnhout:Brepols, 2001, pp.176—177.

㉑《新出》,23页;参考8、39—43页;吉田丰、森安孝夫:《ベゼクリク出土ソグド语、ウイグル语マニ教徒手纸文》,《内陆アジア言语の研究》第XV号,2000年,145、150页

㉒《新出》,40页。

㉓ 同上,41页。

㉔ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp 144—146; M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a, Leiden 1977, pp 45, 22, 56, 99, 34, 60, 90, 14, 100, 37, 67, 103, 65; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, pp.92—93.

㉕ D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971, p. 26.

㉖ 林悟殊:《摩尼教及其东渐》,316页。

㉗ Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, pp. 20—23, 38, pl. XVI, 26.

㉘ MacKenzie, *A concise Pahlavi Dictionary*, p. 58.

㉙ Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, pp. 17, 37, pl. XVI, 25.

㉚《新出》,彩色图版一,书信A。

㉛《新出》,23页;参考9、49页;吉田丰、森安孝夫上引文,145、150页。

㉜《新出》,9、24页;参考56—59页;吉

田丰、森安孝夫上引文，146、151页。

㉝《新出》，24、63页；吉田丰、森安孝夫上引文，146、151页。

㉞《新出》，13、27、83—84页；吉田丰、森安孝夫上引文，148、153页。

㉟《新出》，13、27、83—84页；吉田丰、森安孝夫上引文，148、153页。

㊱《新出》，14、27、86页；吉田丰、森安孝夫上引文，149、154页。

㊲《新出》，90、97页；吉田丰、森安孝夫上引文，155—156、158页。

㊳《新出》，92、99、115页；吉田丰、森安孝夫上引文，157、160页。

㊴ 丁福保《佛学大辞典》，1989年再版，781、789、805页；吴汝钧《佛教大辞典》，商务印书馆，1992年，174、175、184页。

㊵ E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Paris 1940, 7.187.

㊶ Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, London 1965, pp. 95—96.

㊷ J. S. Asmussen, *Xᵘāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, pp. 260—261, n.14

㊸ W. Sundermann, "Manichaeism meets Buddhism: the problem of Buddhism influence on Manichaeism", *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. P. Kieffer-Pülz & J.-U. Hartmann, Swisttal-Odendorf 1997, pp. 653—654 (= W. Sundermann, *Manichaica Iranica*, Roma 2001, pp. 551—552).

唐代大秦寺与景教僧新释

段　晴

（北京大学东方文学研究中心、外国语学院东语系）

自《大秦景教流行中国碑》发现以来，它似一泓清泉，虽古老而不匮滞，不断地为研究它的中外学者倾诉着不同的故事。近年来，学者们运用新的考古发现，将《大秦景教流行中国碑》置于更为广泛的历史背景之下，也因此获得了新的视角①。若是再做旋转，将视角不仅仅拘泥于中国历史的范围之内，而更从外来文化的角度再度审视《大秦景教流行中国碑》，其实可以发现，这石碑中仍有诸多问题值得进一步探讨。

一、关于景教的传统

景教毕竟是一支外来的宗教，《大秦景教流行中国碑》上那一行行工整的古叙利亚文字，昭示着它的外来身分。唐之景教在中国正式建立教区，主要得力于聂斯脱利派基督教会的传教活动。聂斯脱利派基督教会的大本营在原萨珊波斯帝国的版图之内。这个教会又素有东叙利亚教会之名称，相对于信奉基督一性论的西叙利亚教会。在聂斯脱利派基督教进入唐朝版图之前，它已走过二百年的发展历程②。聂斯脱利派教会毕竟是基督教的一个教派，在与其他东方基督教派发生分歧之前，它还和基督教的各个教派一道拥有整个基督教的发展史。简述聂斯脱利派基督教的历史，甚至可以追溯到耶稣的使徒时代。伪经《托马斯行传》保留了这样一个传说，在耶稣生活的时代，伊得萨（Edessa，又称驴分城）地区的国王患上了麻风病，曾派遣使者前往耶路撒冷，邀请耶稣来伊得萨地区为他治病，并将基督的福音传播到他的王国③。有根有据的观点认为，坐落在幼发拉底河西岸的古城伊得萨，即现在土耳其的乌尔法（Urfa），最迟

于公元二世纪期间已经接受了基督教，到了公元三世纪初期，这个城市的大部分居民都已经皈依了基督教[4]。三世纪时，伊得萨的神学院已经成为基督教的学术中心。五世纪时，以君士坦丁堡为核心的基督教会发生内部纷争，主教聂斯脱利虽于公元431年遭到排斥，但是他的理论仍然不乏支持者。公元489年，支持聂斯脱利观点的基督学者们被从伊得萨的神学院逐出，他们随之进入萨珊波斯帝国版图内的两河流域地区，并得到庇护，不久就自称为“聂斯脱利派”。这一派在波斯境内，以当时波斯京城塞琉西亚(Seleucia)为中心，成立了独立的教会，并划分出六个教区，教区覆盖的地域基本包括了古巴比伦尼亚和亚述人的疆域[5]。与他们的兄弟教会，即西叙利亚基督教会相比较，聂斯脱利派基督教会算是幸运的。应该说，萨珊波斯帝国的大好江山，为聂斯脱利派基督教会提供了得以独立发展的疆域。这一教会曾相当活跃，他们著书立说，注重继承和发扬古老的礼拜仪式。就在离伊得萨不远的地方，在位于底格里斯河西岸的尼西比斯城(Nisibis)，教会也建立了一所神学院，以训练为其所用的合格人才。到了公元六世纪，尼西比斯神学院的学生已数以千计[6]。这里的许多教师留下了神学著作，而且在语法、医学、音乐等方面颇有建树。聂斯脱利派基督教虽然主要以萨珊波斯为大本营，但教会仍使用叙利亚语，波斯出身的教会领袖们也主要以叙利亚语创作并做礼拜仪式，显示了他们对传统的执著与发扬。

这里赘入聂斯脱利派基督教来华之前的发展史之梗概，是为了强调，当景教到来的时候，它已经拥有独立而完善的宗教传统。这个传统体现在教会完善的组织制度之上，如教会的等级制度(主教、牧师)、修道院制度，体现在全年香火不息的礼拜仪式之中，也体现在业已完成摛辞择藻的宗教文献之上，例如《圣经》以及其他神学著作。叙利亚语的《圣经》叫做*Peshitta*，它的《旧约》部分主要译自希伯来文，曾于三世纪时根据希腊文的版本进行过修订。古叙利亚语的《新约》，其内容最早曾不同于



古希腊语的版本，五世纪初期，伊得萨地区的主教Rabbula(411/2受圣职，435年去世)依据古希腊文本，匡限了原有的叙利亚文本，最终形成*Peshitta*的《新约》[7]，这便是《大秦景教流行中国碑》所云"经流二十七部"。当年不辞辛苦赴唐立教的僧人，也体现了聂斯脱利派基督教的传统。到中国传教显然不是聂斯脱利派基督教会的唯一选择，这一教派的传道士还将这一教派植入了南印度的土地。唐代时活跃在中国大地上的景教，代表的是一脉外来的文化，一脉外来的传统，如果离开这个传统，也就无所谓景教。

《大秦景教流行中国碑》以及其他遗留下来的汉语景教文献，因为杂佛、道教的词汇而用之，往往诱人迷惑，认为景教来到中国以后，为了能够在汉地扎下根来，不得不接受了佛教和道教的影响。但从景教的传统出发，其实不难发现，景教文献中出现的佛教和道教的词汇，并不能证明这两种宗教曾经对景教施过任何影响，这些佛、道教的术语，不过是景教的借词而已。景教借来佛、道教的术语，旨在表征自身的传统。从佛、道教借词的现象只能说明，景教到达中国，要远远晚于佛教，那时佛教作为外来的宗教已经为大众所接受，并且成为其他外来宗教借鉴的标准。历史上，由于景教等晚来的宗教一面借用了佛教的术语，却一面又换掉那些术语本来应有的内涵，以至于在信教群众中造成概念的混乱，并引起了佛教徒的不满。如此的混乱并非鲜有发生，敦煌遗书中有这样一条记载，颇能说明借字引起的麻烦。

且如西天有九十六种外道，此间则有波斯、摩尼、火祆、哭神之辈，皆言我已出家，永离生死，并是虚诳，欺谩人天。唯有释迦弟子，是其出家，堪受人天广大供养[8]。

针对这段文字，楼宇烈析曰："这里提到的波斯教，即是当时流传中国的景教，……从这两段论述中，我们可以看到，摩尼教、景教、祆教在当时社会中已有相当的影响，以至在讲三皈依时需要专门予以拣别。同时也可以看到，当时这些外来宗教都有依附佛教、借用佛教的名相仪轨等现象，以至一般大众不易分辨。"[9]

这篇敦煌遗书中的讲经文以及楼宇烈的析辨，都支持这样的见解：唐之景教还未来得及发展出一套独立的宗教术语；景教并非从理论上以及体制上接受了佛、道家的影响，并非因借来他家之术语而使自家的传统有所改变，景教文献中所见之佛、道两家的术语，不过是借来的名相仪轨罢了。

例如，频繁见于《大秦景教流行中国碑》中的"寺"和"僧"字，正是两个最普通的佛教术语，但在景教的传统中，它们所表现的是完全不同于佛教的内容。

二、关于大秦寺

依《大秦景教流行中国碑》所述，景教于唐代初来乍到，它还未来得及在汉文化的氛围中找到属于自己的一隅，这一点突出地体现在语言上。景教借以佛教的名相，以使自家的制度汉化，像佛教那样亦言"寺"，言"僧"，"且夫释氏伽蓝、大秦僧寺，居止既别，行法全乖"[10]。如此借字便引来一系列的问题。

碑文于开篇处说明，此碑的内容为大秦寺僧景净所述。在将碑文翻译成西方文字时，无论是佐伯好郎还是伯希和，都使用了 monastery 对译"寺"字。例如对"大秦寺僧"的翻译，伯希和译作"prêtre du monastère du Tats'in"[11]；佐伯好郎译作"a priest of Ta-chin monastery"，并对大秦寺加注释说明：这个"大秦寺"不是具体某一个寺的名称，而是泛称，泛指聂斯脱利派基督教的寺院和教堂[12]。如果仅仅从翻译的角度审视，伯希和以及佐伯好郎的译文和注解都不为误。"寺"字在佛教文献中对译梵语的 Vihara。Vihāra 指佛教的出家人居住和修行的地方，仅从这个意义出发，聂斯脱利派基督教的修道院确实与佛教的寺院有相似之处。但是如果细论起来，在已经明确了"大秦寺"是景教的寺院和教堂的泛称之



后，再将"大秦寺"译作"Ta-chin monastery"，便已含谬误了，原因在于，这不符合聂斯脱利派基督教会的传统。

基督教最基本的特征莫过于教堂，有基督教的地方，必定耸立着教堂。教堂的属民构成基督教的最基本的群体，他们围绕一个教堂组成堂区，在牧师（天主教）的指导下履行宗教义务，过宗教生活。聂斯脱利派基督教既然仅仅是天主教的异端，教堂的存在便是天经地义的。在聂斯脱利派基督教的叙利亚文献中，一般使用 'edtā或者 haikala 表示教堂。与英文、德文等西方语言中的教堂一样，叙利亚文的教堂一词还泛指教会。尽管聂斯脱利派的修道院制度构成这个教派的一大特色，尽管聂斯脱利派教会的许多大主教、大区主教和主教等都来自修道院，尽管最初来唐传教的很可能是聂斯脱利派的修道士，但聂斯脱利派基督教的修道院从始至终绝对服从教会的权威，修道院的财产在地方主教的掌握之中。在叙利亚语中，表现修道院的词汇比较丰富，例如 daira、'umarā 等，但是如果泛指教会，使用的仍然是教堂一词。例如聂斯脱利派基督教会的大主教可以被称为 qarqaptā d-'edtā，或者 rēš d-'edtā "教会的首领"[13]。因此，根据景教之滥觞即聂斯脱利派教会的传统，"大秦寺"的真正含义应当是"大秦基督教会"，而"寺"字对应的应该是'edtā，即"教堂"一词。

这并非主观臆想的推测。历史上留下来的、可以互为佐证的叙利亚—汉语词汇可与凤毛麟角相埒，而镌刻在《大秦景教流行中国碑》之上的，恰有这稀罕的本证。在碑的下方，在"助检校试太常卿赐紫袈裟寺主僧业利"等文字旁边，刻有几行古叙利亚文字，现将这段文字转写如下：

gabrial qaššīšā w-arkidiaqōn w-rēš 'edtā d-kumdān wa-ḏ-sarag

"业利，牧师、执事长（archdeacon）及长安（Kumdān）、洛阳(Sarag)的教堂主。"其中的 rēš 'edtā 便是聂斯脱利派文献中常见的称呼"教堂主"，或者称呼教会首领的方式，而 'edta 正是"教堂"。碑文中，镌刻在相应汉文部分的"寺主"，显然是 rēš 'edtā 的汉译。经过此番比证，"寺"

字在唐代亦可指“教堂”，已无可置疑。由此而来的推测，凡碑文中提到“寺”之处，例如“而于诸州，各置景寺”，以及“寺满百城”等，其中的“寺”大多数都应是基督教的教堂。

三、僧

“僧”字源于梵文的saṃgha，原本指佛教的出家人。佛教的出家人经过受戒等仪式，进入僧团，成为和尚，称为僧。唐之景教，借用佛家的“僧”字来表示景教的僧俗信教者，但这个字却无法揭示景教内部颇为丰富和复杂的神职体系。对比《大秦景教流行中国碑》中的叙利亚文字，可以发现，一个“僧”字竟隐去了太多的内容。以下将依据碑文中叙利亚文字的提示，对景教僧团的构成略作探讨。

《大秦景教流行中国碑》的左右两侧共刻有七十位僧人的名字。从形式上看，这些僧人分成七组，但实际上由五组人构成。从行文的方式看，两侧人员名单的排列是按照叙利亚文的书写顺序进行的。叙利亚文横书，自右向左，两侧的碑文以左侧为先。

第一组：

1. 大德

左侧部分，第一个出现的是“大德曜轮”。他的叙利亚文头衔为Mār Apisqōpā。Mār是尊称，Apisqōpa，是主教，源自希腊语ἐπίσκοποζ。根据基督教的一般常识，主教是群牧师的首领。“哪里有主教，哪里就有教堂”，直到今天，此亦为天主教所遵守的基本原则⑭。只有主教才有资格为教堂祝圣，为牧师和执事施行神品圣事，授予他们相应的品位和神权。聂斯脱利派基督教会的最高首领称作“族长”（Patriarch），或者“大主教”（Catholicus），大主教之下是大区主教（Metropolitan），再下来就是主



教。在聂斯脱利派基督教的本部，主教一般通过教民和牧师选举产生，然后经过大主教确认并施以祝圣仪式。但这一规则不适于波斯以外的其他异族教区。根据聂斯脱利派的传统，唐之教区属于外省区。凡外省区的神职人员，其中一部分可以由当地人担任，但主教必须是迦勒底人或者波斯人。大主教有权亲自任命将奔赴异国布道的牧师为主教或大区主教，而无需征求外省区教民的意见。确立这个原则，是为了防止教会发生分裂[15]。由此而知，建立《大秦景教流行中国碑》之前后，曜轮曾是唯一的经过聂斯脱利派大主教祝圣的主教。在这个时期，唐之天下，只有一个主教区。

聂斯脱利派基督教的牧师可以娶妻生子，但主教以上的神职人员不能结婚。主教必须是独身的。由此而知，大德曜轮应是独身的。

如果对碑文所列群僧略加关注，便可以注意到，拥有主教头衔的曜轮享有汉文"大德"的尊称，在《大秦景教流行中国碑》的群僧之中，只有他一人获此殊荣[16]。显而易见，此汉语的称谓是主教的专指，"大德"将拥有主教身份的人与其他僧人区别开来。由此可以进一步做出判断，在唐代的文献记载中，凡是冠有大德之称的景教僧人都可能是主教。观《大秦景教流行中国碑》之通篇，另见几名景教僧人拥有大德之尊。例如：

> （1）贞观九祀（635），大秦国有上德，曰阿罗本，至于长安。贞观十有二年秋七月，诏曰："……大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。……所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧二十一人。"
>
> （2）圣历年（698—700），有若僧首罗含、大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽。
>
> （3）天宝三载（744），大秦有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗含、僧普论等一七人，与大德佶和于兴庆宫修功德。

此处嵌入的第一条录文显示，上德或大德阿罗本应该是一位主教。论据如下：其一，可以断定，于京义宁坊所造之大秦寺是一座教堂，若为修道院，则不合聂斯脱利派基督教会的传统。根据这一传统，凡修道院必然选择远离人世的地方，或高山之巅，或沙海之缘，以便于修道士进行静修、苦修。修道院不可能建在城里。其二，依据基督教的一般原则，新建的教

堂必须经过主教的祝圣,这是万不可缺的一项程序。而只有主教才有资格为教堂祝圣,哪里有主教,哪里才有教堂。

“大德”不同于“僧首”,这是第二条文字着重区别开的两个概念,那么以主教“曜轮”是“大德”为据,大德及烈很可能亦是一位主教。

第三条文字更能说明问题。但是,在将这凝缩在文字之中的历史拨摘开来之前,需要先弄清楚,其中惹来聚讼纷纭的“一七”,究竟代表了怎样一个数字呢?

有人曾说,“一七”即数字17。伯希和说道:“一七……毫无疑问是指一行七人。”他认为,一行七人没有实际的意义,“问题在于,要知道在聂斯脱利派基督教会的礼拜仪式中,一组七人没有特殊的意义,而一场隆重的礼拜仪式并非假设要有七名牧师的支持。”[17]佐伯好郎亦将“一七”理解为一共七人[18]。

凭直觉,“一七”即数字17。但细想来,“一七”的表达方式着实蹊跷。其实这蹊跷之处,正在于异域的风格。《景教碑》篇头篇末的叙利亚文字时刻提醒着,这碑中的内容是一股外来的文化与中原文化发生交流之后的杰作,解决问题的方案应在两种文化的碰撞中去寻找。从建碑的时代背景,可以提示两点事实:第一,碑文中提到的僧人多为波斯人。虽然聂斯脱利派使用叙利亚语作为宗教仪式的语言,这在景教教会也不例外,但波斯语才真正是波斯人之间日常交流的语言。为强调这后一点,可以再举碑末的时间概念“耀森文日”为例。“耀森文日”是波斯语 yašambah 的音译,而非叙利亚语的词汇。另外,景净的叙利亚语头衔中,Ṣīnestān(中国)一词虽用叙利亚字母写成,却不失为一个地道的波斯语的词汇。第二,景教的源头在波斯,而此时的波斯,已经变成阿拉伯帝国的一个省份。从七世纪上半叶,自取代了萨珊波斯帝国的阿拉伯帝国以降,到景教碑建立的年代,其间隔着悠悠一百多年。在这一百年间,阿拉伯语言文化不能不对波斯的语言文化发生影响。而最容易让人接受的,莫过于简单



明了的阿拉伯数字。这是碑文以外的背景。展开这一背景，是为了成就一个道理："一七"对应的正是阿拉伯数字"17"。其实在近现代语言中，同样的用法比比皆是，例如可以将"1917"写作"一九一七"，今天的人大概都不会误解这个数字。不过，"一七"对应"17"显示，景教碑文的原始语言不是叙利亚语，而应是波斯语，因为叙利亚语使用字母代替数字，数字"17"由表示"十"的字母 yod 加上表示"七"的字母 zain 构成。可以想像，当年景教碑文的译者面对的是鲜活的外来文化，既然其他语言中可以出现以"一"代"十"的用法，为什么不可以试着将同样的方式植入大唐的语言呢？一个灵活的译者使用"一七"来对应阿拉伯数字 17，而恰恰是这"一七"保留了外来文明的痕迹。

天宝三载(744)，大德佶和到达中国的第一年，便接到了诏书，与僧罗含、僧普论等 17 人前往兴庆宫修功德。所谓修功德，也首先是一个佛教概念。佛教劝人修功德的方式种种，或书写经文，或建塔造寺，供养僧人。但如果请若干僧人聚在一起为某人修功德，多见的是法会的形式，法会之上，诵经、礼仪必不可少。基督教的礼拜仪式，是基督教最基本的特征。在聂斯脱利派基督教会的传统中，宗教礼仪繁多，一年不断，周而复始。仅从奉诏入宫的人数判断，这里所谓修功德，应当是指一定规模的宗教仪式。聂斯脱利派基督教的宗教礼仪是一个相当大的课题，这里不可能将所有的仪式做逐一的说明。而仅凭"修功德"这三个字，要断定当年在兴庆宫上演的是何种仪式，恐难遂愿。但根据聂斯脱利派基督教会的传统，还是能将浓缩在"修功德"三个字之间的热闹，略释出一二三。

聂斯脱利派的宗教礼仪十分富有戏剧性，其中一个特点最为鲜明：无论在何种礼拜仪式上，歌诗必不可少。七世纪中叶，在伊索亚布三世(Ishoyabh III，647/8-657/8)主持下，一部指导聂斯脱利派宗教生活的巨著编纂成功，这便是 Hudrā(《轮》)一书。《轮》实际上是一部巨型唱本，其中汇总了一年于各个周日以及各种节日所举行的礼拜仪式上歌诗的内容。随着节日的不同，歌诗的内容也有所不同，一年一个轮回，因此，这巨型的唱本就叫做《轮》。有歌必有乐，东叙利亚教会的音乐堪称蜚声，

今天在国际上仍然构成一个研究的热点，因为这一教会保留下来的音乐没有染上阿拉伯民间音乐的色彩，比较完整地保留了早期基督教会的歌乐形式。歌诗所用乐调亦不尽相同，所有乐调需要经过专门的学习，才能掌握。在尼西比斯城神学院，学习歌唱曾是一门很重要的课程。聂斯脱利派教堂中传出的悦耳的乐曲曾吸引了一般群众，传说雅各派基督教会的人在目睹了音乐的力量后，曾不无妒意地这样议论道：聂斯脱利派基督教徒到处建立学校，就为了教人唱教堂歌曲[19]。聂斯脱利派的确重视礼拜仪式中的歌咏，牧师要学歌，隐修的修道士也要学歌。一些修道士还因为美妙的歌喉而出名。据说在伊索亚布三世主持教会的时代，是他按照拜占庭的风格将唱诗班的制度引入教堂的礼拜仪式中。伊索亚布三世就任大主教期间，曾试图在著名的贝塔·阿波(Bēth Abhē)修道院附近兴建一座学校。不过，他的动议遭到了修士们的强烈反对，其中一条意见是，学校里孩子们学习唱歌的声音会干扰修行的宁静[20]。

聂斯脱利派基督教礼拜仪式上，歌诗的名目繁多，主要有这样几种：第一种名为Šurrāyā(开始)，歌词的内容全部是《诗篇》的节选，分两次穿插在读经之间歌毕[21]。这是歌诗的最古老的形式，它起源于犹太教会。犹太教每次宗教集会时都必读《圣经》的章节，并习惯在读经之后歌唱《诗篇》。按照聂斯脱利派基督教会的传统，不但于主日以及节日的弥撒仪式上要歌唱规定的Šurrāyā，而且在每日的祈祷仪式上，Šurrāyā仍然是必唱的。第二种叫做Zummārā(赞美歌)，基本上也是以选择《诗篇》的数行诗为内容，每次仪式上两番唱赞美歌，一组赞美歌前、后、中间，穿插三呼alleluya。以一年为周期，每次弥撒所唱之赞美歌尽管不相同，但唱赞美歌亦是不可少的礼仪程序。第三种唱诗统称为'Onyatā(诗歌)，又主要分为：①圣坛歌；②神秘之歌；③中台(Bema)之歌。这第三种歌诗的主要意义已不在于借助乐曲来吟诵《诗篇》，而真正在于歌唱。零散的、互相没有联系而摘自《诗篇》的诗句，经过重复，形成真正意义的歌词。



圣坛歌，唱在仪式的前半段。唱圣坛歌时，主教离开圣坛，走向中台(Bema)，这是位于圣坛和教堂中堂之间一座高起的布道坛[22]。根据文献记载，在聂斯脱利派基督教的礼拜仪式上，主教对信教群众讲经的地方不在圣坛处，而在中台上，主教在群众的中间。在走向中台的过程中，两个执事作前导，扮演着耶稣的信徒加布里埃尔以及米歇尔的角色，其后是几个持灯和香炉的副执事和执事、另有两名执事手持十字架和福音书，最后是主教，由执事长执其左手引导前行。这个仪式再现耶稣来到耶路撒冷，主教代表耶稣，登上中台意味着耶稣莅临耶路撒冷。在主教缓缓走向中台的过程中，唱诗班唱圣坛歌。唱诗班分两组，每组各有一名领唱，两组轮唱，采取应答轮唱式的唱法。神秘之歌是在圣餐礼拜中伴随整个奉献仪式所唱的歌。神秘之歌由主持仪式的牧师领唱，他的歌声一起，有人为主教端上洗手水，教堂的司事和执事奉上圣餐。然后是祈祷默念，站在圣坛上的执事再唱神秘之歌，牧师走下中台。中台之歌则是在接受圣餐时所唱的歌[23]。除此以外，在某些节日的仪式上，读过《福音》之后，还要歌福音，但福音歌不是每次礼拜仪式所必唱的。

总而言之，凡礼拜仪式必闻歌乐，这是聂斯脱利派基督教会的传统。根据《景教碑》之文字，例如“击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路”，“斋以伏识而成，戒以静慎为固”，“七时礼赞”，“七日一荐”等，以及叙利亚文部分所反映的教团内部的结构，可以推知，唐之景教严格固守着聂斯脱利派基督教会的礼仪传统。揆之情理，参之物理，虽时空迢遥，然当年之情形仍可觑得一二。天宝三载(744)，唐玄宗为帝已越三十载。唐朝正在鼎盛时期，玄宗“恃其承平，不思后患，殚耳目之万，穷声技之巧”[24]。史书曰：唐之盛时，仅音声人就有数万之多，明皇的梨园弟子三百人，宫女中的梨园弟子也有数百人[25]，从乐起舞者也往往在百人以上。试想如果景教教团来到兴庆宫的只有七人，该如何分作两个唱诗班，每个唱诗班再推出一个领唱的呢？如果主持这次“修功德”仪式的仅为一个普通的牧师，该如何面对大唐皇帝呢？天宝三载，兴庆宫中，唐玄宗目睹的应是一场颇具规模的祈祷仪式，这仪式由莅至中国的主教佶和亲自主持，参加的人

数应为17人。祈祷仪式上，深目高鼻的景教僧人舒喉高歌，肃穆而异样，那丰沛的异域情调必然感动了精晓音律的唐明皇，所以才会引来丰厚的赏赐，即《景教碑》所说："天题寺榜，额戴龙书，宝装璀翠，灼烁丹霞，睿札宏空，腾凌激日，宠赍比南山峻极，沛泽与东海齐身。"承接如此之恩泽的，理应是景教最高权力的代表，即新来的主教佶和。

还应补充说明两点：其一，聂斯脱利派始终坚持使用叙利亚语作礼拜仪式的语言，所歌之《诗篇》也必是叙利亚语的。《景教碑》亦反映出，唐之景教同样使用叙利亚语。由此进而推知，天宝三载兴庆宫中唱出的异域之歌，当为叙利亚语的基督教赞美歌，所歌之诗为叙利亚语之《诗篇》。其二，唐玄宗与景教的接触决不是从天宝三载才开始。柳泽于开元二年(714)上书行谏之事见于《册府元龟》卷五四六，奏谏以波斯僧及烈为攻击的对象："柳泽开元二年为殿中侍御史、岭南监造使，会市舶司右卫威中郎将周庆立、波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进。"此时，唐玄宗已经知道景教的存在。《大秦景教流行中国碑》云：唐明皇曾"令宁国等五王亲临福宇，建立坛场"，这也是发生在开元年间的事情。天宝初年，又"令大将军高力士送五圣写真，寺内安置，赐绢百匹"。天宝三载，主教佶和刚刚到任，即接到了玄宗的传诏，赴兴庆宫，为唐皇修功德。依照碑文的描述，唐玄宗与景教的接触似乎颇为频繁，"龙髯虽远，弓剑可攀，日角舒光，天颜咫尺"，真正吸引唐玄宗的恐怕不是景教玄妙无为的教旨。大唐李氏家族自以为老子之后也，唐玄宗"方浸喜神仙之事"，尊道教的记载屡见于史书之中。传说他曾得玄元皇帝托梦，告知肖像所藏之地点[26]，等等。"奇器异巧"因有人反对，也不至于引起唐玄宗对景教过多的关注。景教吸引玄宗之所在，应该是它的音乐以及宗教礼仪中绵绵不断的歌声。景教好歌，酷爱音律的唐玄宗应早已有所闻。玄宗之兄宁王也通音律，尤擅长吹笛。宁王曾光临景教的教堂，参加了建立坛场的仪式，也必然目睹了景教的宗教仪式，聆听了叙利亚语的赞歌。在喜音律的唐玄宗面前，宁



王免不了要将亲眼所见、亲耳所闻渲染一番，至少在此时，唐玄宗已知景教好歌。另外，发生在玄宗时期的一个现象十分值得注意：这位皇帝曾直接干预道家制乐，曾"诏道士司马承祯制玄贞道曲，茅山道士李会元制大罗天曲，工部侍郎贺之章制紫清上圣道曲。太清宫成，太常卿制景云、九真、紫极、小长存、承天、顺天乐六曲，又制商调君臣相遇乐曲。"[27]玄宗缘何对道教音乐关心若此呢？外来的宗教，特别是景教礼仪中多歌乐的现象很可能曾从一个侧面提醒了酷爱音乐的唐明皇，促使他意识到，自家的宗教仪式上其实完全可以多些音乐之声。

根据《大秦景教流行中国碑》的记载，从636年到781年《景教碑》建立的这一年间，聂斯脱利派基督教会一共向中国派遣了四位主教。第一位到达唐朝的大德阿罗本，曾经历两代君王。看来他是一位十分勤勉的主教，在高宗时期，景教曾达到"寺满百城"的辉煌。尽管"寺满百城"是个虚数，但这数字充分显示了大德阿罗本的主教功能。从公元636年到七世纪末的圣历年间，时光跨越了六十个年头。大德阿罗本显然在新的主教到来之前已经仙逝。在此期间，唐之景教似乎进入了低潮，"法栋暂桡"、"道石时倾"等文字即是对低潮的描写。景教发展陷于低潮，唐王朝的不重视可勉强数为原因之一，但至关重要的原因恐怕还在于景教内部。聂斯脱利派基督教会的大本营远在波斯，中国与波斯之间，虽有山川阻隔，然而照规矩，景教教会的主教必须由聂斯脱利派的大主教指派。如果主教去世，如果因战事或其他灾难而导致与大本营之间的联络长时期中断，那么在唐之景教群僧就好似群龙无首，这不能不成为导致景教停滞不前的原因。从八世纪初到八世纪中期，先后有两位主教到达唐朝，他们是大德及烈与大德佶和。从时间的间隔判断，接替大德佶和的应该正是《景教碑》中的主教——大德曜轮。依据《景教碑》之顺序，先后出任唐朝景教之主教者如下列：

（1）大德阿罗本（636—?）

（2）大德及烈（698—701—?）

（3）大德佶和（745—?）

（4）大德曜轮（？—781—？）

以上排列说明，聂斯脱利派基督教会始终没有中断与在唐之教会的联系，始终坚持自派主教，而唐朝时，中国只有一个主教区。《修道院司事长书》记载，生活于八世纪后半叶的贝塔·阿波修道院第十八任院长西里库斯（Cyriacus）[28]曾预言，该修道院将来会有一位修道士，叫做大卫（David），远赴中国，成为那里的大区主教（Metropolitan）。这位大卫是否就是接替大德曜轮的后继者呢？是否因为中国景教经过一百多年的发展而于八世纪获得了晋升，从主教区而擢升为大主教区呢？这些问题恐怕永远是个谜了。千载以后，基督教终于在中国扎下了根，得以“维叶萋萋”。它的真正立足也反映在其独立的词汇上，例如，在唐为“大德”，在今为“主教”。“大德”终挥之不去佛教的阴影，而“主教”则已是纯粹的基督教词汇了。

2. 牧师

大德曜轮之后是十位牧师。一个“僧”字掩盖了他们的牧师身份。这些人都带有 qaššīša 的头衔。qaššīšā：长老（presbyter），牧师（priest），司铎[29]。牧师属于基督教世界的基层神职人员，一般由教区的信徒选举产生，然后由区主教施行神品圣事。届时主教把手放在新牧师的头上，行覆手礼，神品圣事的仪式便已完成。根据《修道院司事长书》，只有获得这个身份的人才可以在教堂的礼拜仪式中念诵经文[30]。

聂斯脱利派基督教的牧师可以娶妻生子，这个传统的推行者是一个叫做巴尔扫马（Barsaumā，?—457）的人，曾任尼西比斯（Nisibis）教区的主教。这个人物在聂斯脱利派基督教会史上十分著名，他曾获得萨珊波斯国王卑路兹（Firooz，457—484）的宠信，被任命为朝廷的使者，穿梭于罗马帝国萨珊波斯帝国的边界地区。在萨珊王朝统治时期，琐罗亚斯德教在波斯人的宗教生活中占主导地位。琐罗亚斯德教的牧师和其他阶层的人一样可以娶妻生子，信奉这一宗教的波斯人对独身主义十分反感，



巴尔扫马为了迎合波斯人的好恶而极力反对牧师奉行独身主义。公元484年，巴尔扫马主持召开了宗教会议，这次会议宣布，聂斯脱利派基督教的神职人员，上到大主教下到牧师，都可以娶妻生子。这个决议直到大主教安波(Abhā)在位时期，通过公元544年召开的宗教会议才得到修正。根据544年会议制定的教规，主教以上的神职人员必须是独身的，而普通的牧师可以结婚[31]。

原则上，一个牧师即可领一个堂区。1842年，英国教会派遣的一位牧师深入到聂斯脱利派基督教会还存在的库尔德地区，这位牧师将亲眼所见撰写成书，其中一张表最能说明牧师和教堂在数量上的对比关系。他一共统计了七个主教区，其中摩苏尔(Mosul)地区有教堂十五座，牧师二十名，信教家庭一千一百六十户。巴格达主教区有教堂一座，两名牧师，六十户信教家庭。阿美狄亚(Amedia)地区有教堂十四座，牧师八个，四百六十六户信教家庭[32]。这统计数字显示，基本上是一个堂区有一到两名牧师。但从《景教碑》反映的数字看，当时至少在长安没有那么多的教堂。"每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬"，这是伊斯的所为。根据伊斯的叙利亚语头衔，他有资格调动在长安的牧师。"四寺"应该是个实数，说明长安城内有四座教堂。

第二组：

这第二组僧人最有意思，最能代表叙利亚教会的特点。这一组人共六个，前面四个的头衔是一致的，他们是qaššīšā w-īhīdāyā"牧师及僧侣"。

īhīdāyā：这是近年在国际上讨论颇多的一个词，它的词义已经清晰明了。

a) 这个词最基本的意义是"唯一者"，例如耶稣基督是神的唯一的儿子，耶稣基督即被称为"唯一者"。上帝造人，第一个被造出的人是亚当，他独身，听命于上帝，此时的亚当就是一个 īhīdaya。

b) 早期叙利亚教会在虔诚的基督教徒中流行苦行僧，他们不

> 成家、不娶妻，或住在沙漠之中，或住在大山里，吃草根，披树皮，过着极端清苦的隐修生活。到了公元四世纪上半叶，修道院制度也在叙利亚基督教会形成，这个词汇也转变为一个术语，特指基督教会的苦行僧[33]。这个词汇对译希腊语词汇 μοναχος，即monk（僧侣），但 īhīdayā 特指叙利亚教会传统中的一类僧侣。
>
> c）“īhīdayā 或者独身禁欲者被视为精英中的一分子”[34]。要成为独身禁欲者必须经过专门的洗礼仪式。经过特殊的洗礼之后，冠有 īhīdayā 称号的人实际上意味着与耶稣基督签订了契约，成为一个再生的新人，成为耶稣基督的最亲密的信徒。他们效仿耶稣基督，远离家庭，不结婚，过着贫穷、无家可归、孤独、禁欲的生活。另外，他们还不仅仅代表了童贞，“对于大多数人来说，他们代表了基督；对于基督来说，他们代表了大多数人。”[35]

根据国际上叙利亚学者对“独身禁欲者”的描述，这第二组僧人的身份也已经明确。他们一方面已经获得牧师的身份，有资格在教堂中领读经文。除了牧师的身份以外，他们还经过了特殊的洗礼，不再像其他聂斯脱利派基督教的牧师那样可以娶妻生子，而终身要过孤独禁欲的生活。还应强调，这些人不是修道院里的集体修行者，他们是获得牧师身份的独立的修道士。

第二组第五人也拥有牧师的头衔，但他的头衔很奇怪，转写为：Šemōn qaššīša de-qabra，意为“西蒙（Simon），坟墓的牧师”。目前尚未查到其他有据可循的、能说明他的身份的资料，但从他的排列位置看，他属于独立修行僧之一族。根据聂斯脱利派基督教会修道院的规则，一个修道士可以在修道院中过三年的集体生活，以适应修行。三年期满之后，可以在修道院以外开洞穴，或者建窝棚，独立修行。西蒙可能是一个独立的苦行僧，因为住在墓穴之中而获得如此的称谓。

第二组第六人，僧惠通，其书写位置表明，他在教会中的地位应在七



列高僧之下。在高耸的石碑之上，他的名字要比同组其他人的向下错开了寸许。千年之前，千年之后，景教内部的尊卑之位至今仍觑得分明。这位惠通也是个独立的苦行僧，因为他也有 īhīdāyā 的称谓[36]。但他还未获得牧师资格，他在教会中的神职职称是 mšammšānā，这个词等同于 Diakon，英译作 minister“执事，助手，服务员”，这个职称表示，当教堂中举行圣餐仪式时，惠通有资格作助手。

惠通的位置说明，碑上僧人出场的顺序完全依照他们在教会中任职之高低。这第二组的僧人为独立的修道士。由此可以反过来推测，第一组的牧师都就职于某一个堂区。

第三组（左侧第三、第四组）：

碑左侧下方的两排实为一组人，石碑上只见他们的姓名，而未交代他们的身份。这一组人的身份本来比较难于确定，但得益于一个发现，使得这一组所谓僧人的身份又很容易得到确定。荣新江揭示，排列在其中的“僧文贞”又名李素，是一个在唐王朝做了官的波斯人[37]。虽显赫如李素，但其在碑上的位置却列于教会的神职人员之后。这说明他只是个一般的信徒，而非神职人员。若以佛家之僧为度轨，严格说来，与李素同一组的人不能算作僧人。以李素为例，他还在为官，有家有室，并非出家人。他们何故自视为僧人，或者被人称为僧人呢？或许通过与佛教、道教的信徒之比较，可略得要领。

从基督教的传统看，一般信徒与教堂保持的关系要比佛教或道教的都更加紧密。碑文中一段文字讲到景教的礼仪风俗，例如：

> 击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路。……斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡，七日一荐，洗心反素。

击木之声，指教堂发出的敲击木板的声音，如现代教堂的钟声，它召唤信徒前来参加宗教仪式。“七时礼赞”，“七日一荐”，指一年到头持续不断的礼拜仪式，这些礼拜仪式主要服务于普通的信教者。信教者也要遵守斋戒，每个星期有斋戒日，每年还有为时七周的大斋期。频繁的礼拜仪式维

系着教民与教堂间频繁的往来。而佛教和道教的寺院与普通的信教群众之间显然没有如此紧密的联络。与佛教和道教的一般信仰者相比，景教的信徒是有组织的，是一个不同于其他人的团体。基督教的团体与"教堂"的关系最集中体现在古希腊语 εκκλησία 一词当中，ἐκκλησία 意为基督徒的聚会，这同一词即表示"教堂"。景教教会与它的教民之间所表现出来的亲和力明显高于其他宗教的，因此，信徒也被称为僧。

如此一来，连不担任神职的普通景教教民也自称为僧，使得原本借自佛教的名相"僧"之内涵发生了根本的变化，这也就难怪敦煌的佛教僧人要站出来理论一番，究竟谁才是真正的出家人。

第四组(右侧第一组)：

这一组第一僧名叫耶俱摩，叙利亚名 Jakob。他的叙利亚语职称显示，他只是一位普通的牧师，但在石碑上，却位居其职高于他的人之上。他的汉语名字前面冠有修饰语"老宿"字样。"'老宿'谓老成积学之士，犹云老师宿儒，亦用以称高僧。"[38]《翻译名义集》："体毘履，此云老宿。"[39]"体毘履"即 sthavira，也译作"长老"。耶俱摩获得"老宿"的称谓，说明他是景教中一位德高望重而且学问高深的老者。将一位老者的名字镌刻在众人之首，如此排位方式一方面显示了景教教会对学识的尊重，却也将鲜活而浓郁的人情味永远凝固在冰冷的石碑之上。

第二位僧人景通是个有身份的人，因为在他的叙利亚语名字 Sargīs 之前，加上了尊称 Mār(先生)。他是牧师，同时还是 korepisqopā Šiangtswa。这里还要说明，碑文正面下端，于中间部位有两行叙利亚文字，也提到了 Sargīs，其头衔与这里的 Sargīs 一模一样，十分明显，两处所指的是同一个人。不过，碑文正面的文字是不完整的，若要续补完整，当如此处。

a) korepisqopā：



在西文著作中，这个词一般写作 *chorepiscopo*。词的前一半 *kor* 源于古希腊语 χωρα，意作“乡村”，在叙利亚文献中特指城市周边的农村地区。episqopa 也来自古希腊语 επισκοπος，在基督教文献中专指主教。*korepisqopā* 直译为“乡村主教”。基督教最初的主教区集中于城市，随着乡间教区的增多，也于乡村设立了主教区。在聂斯脱利派基督教会中，拥有 *korepisqopa* 头衔的人掌管乡下的几个教区，在主教缺省的情况下行使主教的权利[40]。关于这个头衔的一般概念，法国学者 Jean Dauvillier 与 Antoine Guillaumont 讲述得十分明白：“*chorévêque* 是没有施行神品祝圣的主教，负责视察以及监督乡村的神职人员。他监督乡村的神职人员以及修道院的神职人员的招募，主持村庄牧师的选举以及修道院主持的选举。他掌握教会福利的行政管理权，有权无偏袒地将多余的财富授予另一个教会。”[41]

根据国外学者的描述，*korepisqopā* 应译为“乡村准主教”。以上所介绍的是“乡村准主教”的一般定义。由此看来，景通是大德曜轮的代理，替他掌管乡下的堂区，他所掌管的区域是 Šiangtswa，尽管这几个字母所指的地区还不是十分明确。这是最直接的结论。但问题也随之而来。首先是 *korepisqopā* 的真正含义（见下文“伊斯”）。第二是关于 Šiangtswa。

b）Šiangtswa

Šiangtswa 一词有讼在身。以伯希和为代表的法国学者与日本学者佐伯好郎之间，其论证龃龉而不能吻合。法国派认为这是“上座”的译音，Dauvillier 从 *korepisqopā* 与 Šiangtswa 之间缺少表示所属关系的介词 da 出发，认为 Šiangtswa 不是地名，词义如伯希和所言。Dauvillier 因此而将“景通”定位为修道院的院长（supérieur de monastère）[42]。佐伯好郎则认为，Šiangtswa 必是一个地名[43]。笔者赞同佐伯好郎的意见。Šiangtswa 应是一个地域名词，介词 da 缺乏的现象不构成问题，因为碑文中的叙利亚文部分不是没有错误的，碑文其他处叙利亚文字中也见到丢失介词da的现象，例如僧业利的头衔是 rēš ‘edta（寺主，教堂主），本来也应该写作 rēš d-edtā。另外，从碑上其他两名拥有同样头衔的僧人

看，*korepisqopā*之后都有一个地名作为定语出现，例如景净是*korepisqopā de-sīnestōn*（中国的准主教），伊斯是*korepisqopā de-kumdan medīnaṯ malkūṯā*（长安皇都的准主教），根据这个结构，跟在景通的头衔*korepisqopā*之后的Šiangtswa也应该是一个地域名。但因为叙利亚语——汉语的对音材料太少，而且音相似的地名恐怕不止一个，目前尚缺少足以定谳的论据。

第三位僧人玄览也有一系列的头衔，将他的整个称呼转写成拉丁体后如下：

gīgōy qaššīsā w-arkidiaqōn de-kumdān we-maqreyānā

"玄览，牧师及长安的执事长及讲师。"

a）arkidiaqōn

这个叙利亚词与英语的archdeacon一样，都源自古希腊语。archdeacon即天主教会的执事长。聂斯脱利派基督教会对"执事长"在教会中的地位以及职责有明确的规定。关于聂斯脱利派基督教"执事长"的职能，西方学者讲得明白，例如《东方教会法》一书中有形象而具体的描写："执事长位居主教之下，'充当其左膀右臂'，'充当其喉舌'，——这是在伊萨克宗教会议上（教规第15册）对神职人员的权力所做的阐述。教规第19册是伊索亚布一世之宗教会议的产物，其标题也论及由主教授与之权力。这一册教规，对执事长的任务做了详尽的交代：［他负责］管理外来人口寄宿旅社，引导神职人员做礼拜仪式，对堂区的神职人员以及教堂的侍从实行纪律性的职能督察。对神职人员的职能监督包括，调解他们之间的争端，特别是要调解教堂的堂长和其余教堂牧师之间的争端。执事长由主教任命。"[44]九世纪的《修道院司事长之书》另外说明，执事长负责安排教堂的仪式活动，必须出席牧师的祝圣仪式，必须出席新教堂的祝圣仪式。

Dauvillier在文章中也引用了相同的内容，引用文献亦源自宗教会



议制定的教规。如此看来，是聂斯脱利派基督教会历届宗教会议所产生的教规文献为西方学者的著述铺垫了原始资料。根据间接获取的教规文献所描述的，聂斯脱利派基督教会的“执事长”实际上是教会的当家人，实行着代理主教的职能，负责管理教会内部的事物，并代表教会处理俗界的事物，例如把教会的意图公布于众，关心贫苦的老百姓，以及安排外来人口的居住等[45]。

聂斯脱利派基督教会执事长的职能已经十分清楚，他由主教授权，是教会的总理。但《景教碑》也曾暗示，景教教会虽与叙利亚教会在制度上尽可能保持一致，但远在大唐的景教仍不免“随方设教”，仍不免因地制宜地创造出独特的制度，玄览的头衔可以证实这一点。按照上述聂斯脱利派基督教会的教规，被授予执事长的玄览应是当时在任的主教曜轮的总理，但玄览并非在任的唯一执事长，书在碑文正面的“寺主僧业利”，也是一个执事长，其职权范围囊括长安和洛阳。而玄览仅仅是长安地区的执事长。《景教碑》建立之时，在任的主教只有曜轮一人，而执事长却有两个。针对这个现象，Dauvillier 认为，当时大唐境内或许并建了两座主教堂，一座设在长安，一座设在洛阳。主教区所覆盖的地域甚为辽阔，故而委任了两位牧师作为教会的执事长。地域广袤，而教区的设置相对不足，确实可以构成随方设教的原因之一。忆起信奉景教的李素一家人曾自广州迁徙入长安，广州一地也曾是景教聚集的地方，如此天涯海角之隔的地域上，仅设置一个主教区真正是鞭长莫及。主教必须由聂斯脱利派基督教会本部派出，而其他的职务则可以由主教自行安排，因此，多授权一个执事长无可非议。但除了地域一条以外，两名执事长的设立，其实还有其他缘故，例如两个执事长的分工各有不同。这一点反映在玄览的第二个头衔上。

玄览还有另一个职称：maqreyanā。

maqreyāna：词典上给出的词义为“teacher of reading”，仅此一条。在请教了慕尼黑大学东方基督教领域的专家 Kaufhold 先生之后，终于可以多言几句。总的说来，这不是一个常见的头衔，它最早出现在五

世纪后期，见于描写尼西比斯城神学院的作品中，指神学院的一类教师。从字面的意思看，这个词特指一个教人读经或唱经的人，除此以外可能还有别的意义，但缺乏详细的文献说明。

上文言及，天宝三载(744)，兴庆宫中曾举行"修功德"的仪式；依聂斯脱利派基督教会之传统，凡宗教仪式必歌叙利亚语之《诗篇》。又言及，聂斯脱利派基督教会特别重视建立学校，学习歌诗，是必不可少的一门功课。在聂斯脱利派基督教会的大本营，诵经歌诗尚为教会学校专修的课程，更何况是在异域。唐之景教缵绪本部的传统，必然设专人教授歌诗诵经，而此项任务在唐则更为艰巨。玄览既是执事长又是位执教的先生，他的投入恐怕更多地在于教人诵经方面，包括训练新的牧师和信教群众。

还应说明一点：玄览与他的叙利亚名gīgōy之间缺少直接的联系，Dauvillier以此为据，认为玄览可能是一个汉人，并充当了翻译的角色。此论太过急躁。仅凭碑文上叙利亚名字与汉语名字之间无联系一条，不足以构成凭据来判断是否汉人。僧文贞的汉名与叙利亚名Luke之间也毫无联系，但僧文贞仍然是一个波斯人。倒是可以做这样的推测，凡汉名和叙利亚名之间无对应联系的僧人，可能是出生在中国的第二代或第三代波斯人，例见李文贞一家。

第四组的僧人中，除了前三名有特殊的头衔以外，其余的僧人都是牧师。

第五组(右侧第二、三组)：

这一组除了第一名僧崇德另有表示身份的词汇以外，其余的僧人如第三组，都不是教会的神职人员，而是普通的教民。

僧崇德也不是神职人员，他是一个qankāyā，英译sacrist，教堂的看守人。西方的一部电影，片名《巴黎圣母院》，是根据法国作家雨果的作



品改编而成。其中一位心地善良而外表丑陋的敲钟人往往给人留下深刻的印象。这个敲钟人便是一个"教堂的看守人"。景教教堂的看守人,其职责在于维持教堂的清洁整齐,负责"击木"等杂事。但教堂的看守人不属于教会的神职人员。作为教堂看守人的僧崇德出现在这一组之首,可引来充当旁证,证明他这一组人都不在神职人员的圈内。陈怀宇判断,排列在这一组中的僧景福应是排在石碑左侧的"僧文贞"之子。景福是李素的儿子[96],如此看来,与景福共同排列在一组的僧人实际来自普通的信教群众,但辈分和身份则略低于石碑左侧的普通景教信徒。

井然排列在石碑两侧的大多数人名,依其汉字,都冠有一个"僧"字,但根据他们的叙利亚语职衔,其身份竟分出迥异的不同。由这叙利亚语职衔所搭建起来的,是真正意义上的东叙利亚基督教会。唐朝之景教教会的结构于此也显其轮廓:它的设施以教堂为主,拥有主教、执事长等完善的组织结构,并且拥有一批信教群众。另外,最具叙利亚教会特色的修道士(ihīdāya)也出现在石碑之上,说明景教教会除了拥有教堂以外,很可能拥有一个完全按照聂斯脱利派基督教传统建立起来的修道院。但是,远离大本营的景教教会确曾随方设教,因地制宜,它的独创尤其体现在石碑正面的几位僧人身上。

四、碑文正面的僧人

出现在碑文正面的都是景教教会的领袖人物。凡探讨景教碑的中外学者,首先关注的便是这几个人物,因此对他们的讨论已经很多,一些聚讼似乎也已得定谳。然而,一些讼案仍应复理,该说的话还得说。

(1) 首先看景净的身份。在《大秦景教流行中国碑》的开篇,相应"大秦寺僧景净述"的叙利亚文部分,显示了景净在教会中的地位,其文字如下:

adam qaššīšā w-korepisqopa w-pāpaši d-ṣīnestān

针对这一行叙利亚文字,各家的翻译和解释歧异纷纭。

a) 佐伯好郎译作:

Adam, Priest and Chorepiscopus and Papash' of Chinastan.

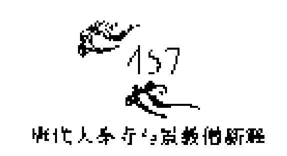
其中 Chorepiscopus and Papash' 都是叙利亚文的音译。根据佐伯好郎的英译以及注释,可以将这句话译作:"亚当,牧师,准主教以及中国的教父。"佐伯好郎诠释道:"我们保留原来的转写,即将ܦܐܦܫ恢复为'papas',尽管'papash''可能是正确的。基于以下原因,我们坚持过去的意见:首先,叙利亚词 papas 可以有不同的拼写方式,如:(1)paps;(2)papas;(3) papa;(4)ppa;(5)ppas。第二,叙利亚语之 papas 如希腊语的 παπας,不仅限于指示教皇(Pope)或者教主(Patriarch)。在九世纪的东方基督教会中,papas 也一般作为尊称授予牧师。最后,如众所周知,汉语的佛教名相'法师'不过是和尚的又一名称,对译梵语的 Upadhyâya,词义为'教师'。这个词可用来修饰佛教僧团任何级别的僧人,但用来修饰一个具有 chorepiscopus 级别的聂斯脱利派基督教会的牧师的确不是十分妥当。"㊼

b)法国学者 Dauvillier 译作:

Adam (moine King-tsing), prêtre, chorévêque et maitre de la Loi de la Chine.

"亚当(僧景净),牧师,中国的准主教以及法师。"

特别针对"法师"的译法,法国学者 Dauvillier 作了颇为详细的说明,撮其要点如下:①$p^{h}ap\check{s}\hat{e}$ 可以是"法师"的音译㊽。这是源自佛教的一个头衔,将佛教的尊衔加冠于景净,因为景净也曾参与佛教的译经活动。既然石碑右侧的僧人景通可以冠有佛教的封号 Šiangtswa(上座),景净也可以拥有佛教的尊衔。②碑文中出现的 pàpaš,本来可以表示"教皇"(英文的 pope),但东叙利亚教会没有使用"教皇"的习惯。而"教皇"是欧洲的拉丁教会以及埃及的亚历山大教会最高权力的象征,故"教皇"之称呼不可能加封给一个仅为"准主教"的牧师。③佐伯好郎从 pàpaš 读出希腊文



的 παπας，译作父亲，并认为这是景净的尊称。佐伯好郎误也，若是尊称，缘何独景净享受乎？

c）朱谦之译作：

“亚当，司铎兼省主教兼中国总监督。”

朱谦之补言：“依我意思把景净认为教主（如冯承钧）固然不妥，认为只是中国的师父，也成问题。景净无疑是中国当时的景教领袖，但因其实际职务在省主教之上还有总管东方教会的宗教主宁恕，所以应称为‘中国总监督’。”[49]

以上歧异之言，皆未点出景净的真实身份。要弄清楚景净的身份，仍需在《大秦景教流行中国碑》中寻觅线索。

《大秦景教流行中国碑》反复使用了“法主”一词，摘录如下：

（1）高宗大帝，克恭纂祖，润色真宗，而于诸州，各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主，法流十道，国富无休；寺满百城，家殷景福。

（2）高宗纂祖，更筑精宇，和宫敞朗，遍满中土，真道宣明，式封法主，人有乐康，物无灾苦。

（3）大唐建忠二年岁在作噩太簇月七日大耀森文日建立，时法主僧宁恕知东方之景众也。

上文在对景教的“僧”字做剖析时，发现“僧”字实际掩盖了很多的内容，但同时也观察到，唐朝之景教已经试图借佛教僧团惯用的词汇来区别自家人的不同身份，例如“大德”其实表示主教，除此而外，还有“僧首”、“寺主”等称谓[50]。“法主”也是一个用来区别身份的专用名词。这里摘录的第三条引文显示，“法主”特指聂斯脱利派基督教会拥有最高权力者。石碑上，于“大唐建忠二年……”等文字之后，还有一行叙利亚文字。叙、汉两句话似乎形成对译，但实际上并非字吻句合的对译。

原碑文：“时法主僧宁恕知东方之景众也。”

b-yaumai aḇā d-aḇhāṯā mār Ḥenānīšō qāṭōlīqa patriyārkis

今译："于众父之父、尊者宁恕的时代，大主教，族长。"

*qātōlīqā paṭriyarkis*即英文*catholicos patriarch*，这是聂斯脱利派基督教会大主教之衔，相当于罗马教皇的*Pope*。在碑文中，相对于这句话的汉文部分简省了所有修饰语，只选择"法主"一词来表达宁恕在东方教会的最高职位。对比之下，朱谦之所言不误，"法主"确为汉化的景教职名[51]。

《大秦景教流行中国碑》其实清楚地陈述了这样一个史实：景教在唐高宗时期曾有过蒸蒸日上的发展，很多城市都建立了景教的教堂，设立了堂区。在"寺满百城，家殷景福"的基础之上，唐朝之景教创建了自己独特的人事制度，这便是"式封法主"。这里应当强调，一个异地的教区实行"式封法主"之制不见于聂斯脱利派基督教会的决议文献，它纯粹诞生在中国。这个独特的制度十分值得探讨，但令人遗憾的是，有关史料太过缺乏，要析解出其中全部的原委，竟似无缘可攀。细品《大秦景教流行中国碑》，可以大抵揣摩出的成因如下：其一，景教曾有过相对大的发展，其规模已经远远大于一个主教区所应有的。鉴于这个发展，唐朝景教有必要形成自己独特的人事制度。其二，唐代来华的波斯基督教徒应大部分隶属于聂斯脱利派基督教会，因为这一教会在波斯的影响较其他教会要大。只有聂斯脱利派基督教会独立而自觉地推动了对中国的布道活动，自觉地向中国派遣了主教。但是，如果回望西亚地区，聂斯脱利派绝非当地唯一的基督教会。在幼发拉底河以西，还有占据绝对优势的克尔克东派(Chalcedonians)的基督教会。在原萨珊波斯的境内，聂斯脱利派基督教会势力最大，体系最为完善，向东布道的意识最强烈。但与聂斯脱利派毗邻的还有雅各派，即西叙利亚基督教会。从撰写于九世纪的《修道院司事长书》以及十九世纪西方传教士所亲历的见闻看[52]，雅各派和聂斯脱利派的教区在地域上交织在一起。聂斯脱利派的修道士们削发后，在头上每每留下十字型图案，以区别于他们的雅各派兄弟[53]。盛唐时期，在中国



落户和经商的波斯等西亚人数量众多。《新唐书》卷一四四记田神功事有这样的记载：安史之乱时期，"邓景山引神功助讨，自淄青济淮，众不整，入扬州，遂大掠居人赀产，发屋剔窌，杀商胡波斯数千人。"[54]历史上这残酷的一幕也传递过来这样的信息，一个扬州城竟然容纳了如此之多的波斯人等，其他城市中，如在广州、洛阳、长安，波斯人以及其他西亚人也当为数不少。这些来华的胡人中，信仰基督教的未必都是清一色的聂斯脱利派教会的信徒。如果在波斯境内，聂斯脱利派与雅各派曾摩肩接踵的话，那么漂泊在外的波斯人中也当有来自两个教会的信徒。商胡中应当还有其他信仰基督教的西亚人。如果撇开碑末题记法主宁恕等不论，而仅仅审视《大秦景教流行中国碑》的内容，无人能分辨出，在这一份景教教会遗留下来的历史文献上，究竟印着哪一派基督教会的烙印。《景教碑》开篇铺陈的是基督教最基本的历史和特点。最早来华的上德阿罗本避而不谈波斯，自称来自"大秦国"。阿罗本的后继者们尊天宝四年的诏书，统一了门径，归在"大秦寺僧"的徽征之下。其实"大秦国"也好，"大秦寺"也好，"大秦"所言，更多的是基督教的门宗。景教教会的首领们似乎也向唐玄宗说明了景教的来由，而这位皇帝确实悟性极高，竟然于天宝四载下诏，曰"两京波斯寺，宜改为大秦寺"[55]。这种种倾向暗示，尽管教会神职中级别最高者是由聂斯脱利派基督教会指派的，但景教教会愿意为在唐的所有基督教徒服务。很可能出于联合所有在唐的基督教信仰者之目的，唐之景教推出了独特的教会制度。这或许是"式封法主"之制产生的另一原因[56]。

关于"镇国大法主"，Dauvillier 曾作过一番探讨。他认为，"镇国大法主"是分别由两个尊号组成的，因此他译作：Grand Seigneur de la Loi, gardien du royaume"大法主，帝国的保护者"。他认为，"大法主"对应叙利亚语的尊称 Mār（先生）。这个尊称可以授予聂斯脱利派的主教、大区主教以及大主教。他还认为，"镇国"则是由唐高宗加封的[57]，将"镇国"看作一个纯粹的中国封号。Dauvillier 真正是在望文生义。在《景教碑》的叙利亚文部分，Mār 一词不只出现一次，如大德曜轮、僧伊

斯、僧景通等都拥有这个尊称，但在这几个人的汉译名中，都不见"法主"的称谓。"法主"是宁恕的职名，而从宁恕之职判断，这个词显然已经成为景教教会的专用名词，成为区别身份的标识。可以与"法主"对等的叙利亚语词汇，除了 *qāṭōlīqā*、*paṭriyarkis* 以外，只有 *pāpaš* 一词。*qaṭōlīqā*、*paṭriyarkis*、*papaš* 这三个词都分别表示一个教会的最高首领。拉丁教会以及埃及的亚历山大教会用 pope 来呼唤他们的"法主"，而聂斯脱利派基督教会则习惯使用 *qāṭōlīqā* 或者 *paṭriyārkis*。景净的职衔叙利亚字 pāpaš，如佐伯好郎所言，正是希腊语的 παπας。但这个名相不是作为尊称加给景净的，它表现的是景净的法主身份、法主之职，如拉丁教会以及埃及的亚历山大教会用 pope 来表现他们的"法主"一般。

表面上看来，"镇国"二字是一个纯粹的汉语词汇。在唐代，镇国的封号甚至使用得比较频繁，例如武则天之女太平公主曾被封为"镇国太平公主"[58]；五台山澄观法师亦有"镇国大师"之尊[59]；然而后者的封号不知从何处得来。僧人得到皇帝加封号的事情，在初唐、盛唐时期毕竟是罕见的。如果阿罗本之"镇国"封号真的为高宗所赐，中国的史书不会没有记载。反倒是韩愈的几句言辞大抵能反映出唐朝皇帝对待外来僧侣一般持有的态度。在给宪宗上书陈佛骨事的奏章中，韩愈写道："假若其身（指佛陀）尚在，奉其国命来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。"[60]唐代佛僧的状况，较为众人所熟悉。佛僧中受赐紫衣袈裟者为数颇多，而得皇帝赐封号的却十分罕见。另外，若是皇帝赐封号，也仅为一人所得。封号不得继承，不得转让，不能代代相传而形成"式封法主"之势。行文至此，需再品味《景教碑》的说法。《景教碑》言："仍崇阿罗本为镇国大法主。""仍"字的言外之意是"也可以不崇"。而"崇"字则言，"镇国"不是皇帝的加封，唐代的文献中何处可见有皇帝"加崇"某位僧人的用法呢？这一行文字非但没道出皇帝的加封，反而揭示了这样一个事实："镇国大法主"与皇帝的赐封没有任何关系。



“镇国大法主”诞生在景教的内部，最初是由景僧们推崇出来，并作为制度在教会中延续下去。

既然“镇国大法主”产生于景教教会内部，并作为教会的制度代代相传，那么这个名号从诞生起就应该有叙利亚语，或者是波斯语的形式。碑文的叙利亚语部分显示，景教教会内部等级分明，从教堂的击木人到主教，从牧师到独身的修道士，凡角色都一一亮相，井然有序。既然景教经年实行“式封法主”之制，相应的名相也应出现在石碑的叙利亚语部分。而碑上所有叙利亚语词汇中，唯一不得聂斯脱利派基督教会之要领的，最让人无法解释的，正是景净的叙利亚语头衔 pāpaši d-ṣīnestān。恰是这个词组，体现了景教教会独特的制度。

“镇国大法主”所对译的正是 papaši d-ṣīnestān。这“镇国”实际上是音译加意译而构成的一个词，对应叙利亚字母写成的波斯语词汇 ṣīnestan，即 chīnestan。“镇”音译 ṣīna(chīne)，而“国”则是从表示“地域”的波斯词缀“stan”译出。波斯语 chīnestan 与梵语名词 cīnasthana 同源。cīnasthāna 早已有汉化的音写形式，如震旦、真旦、真丹、振旦、振丹、旃丹、指难、脂难，等等。其中，“震、真、振”等，与“镇”的发音是一致的，若从语音考虑，选择镇字以对 ṣīne 实无障碍。这里没有必要再探讨“镇”字的发音以及“ṣīna”发音，因为在音译的过程中，还有太多其他方面的干扰因素，译者完全可以在一堆发音相近的汉字中，或选择看上去更雅的，或选择能表达倾向性的汉字。“耶稣”在唐代曾被不接受基督教的人译作“移鼠”等，可拈来为例。唐时，国号为“唐”，而操波斯语的胡人则呼唐为 chīnestan。曾几何时，有一位不知名的译者，需要将 pāpaši d-ṣīnestān 译成汉语，他没有将这一词组译作“唐之法主”，也没有模仿佛教僧人译出“震旦之主”，而是从波斯语出发，音译加义译，译出“镇国大法主”，使这一组外来语真正获得了汉化。这汉化的结果，直到千年以后仍迷惑了《大秦景教流行中国碑》的多少读者。

所谓“镇国大法主”，即“中国大法主”。唐之景教虽然源于聂斯脱利派基督教，也受聂斯脱利派基督教会的管辖，但仍然创造了自己独立的

制度。在“法主”的用字上，景教教会避开聂斯脱利派基督教会最高职称之名讳，为自己的“法主”另行选择了一个叙利亚语词汇，这就是 pāpaš 的由来。一方面，限定词 ṣīnestān 限定了 papaš 所辖范围，并不影响在唐朝的景教教会仍然作为聂斯脱利派的一个教区。另一方面，“法主”作为基督教教会的象征，也为在唐版图内所有信奉基督教的居民提供了皈依的场所。

推崇“镇国大法主”的制度始于唐高宗时期，第一个被推崇为“镇国大法主”的是主教阿罗本。“式封法主”从此作为制度在唐代的景教教会中绵延下去。问题在于，是不是这个称号一定非主教莫属呢？《景教碑》中的文字清晰地回答了这个问题。“仍崇阿罗本为镇国大法主”。“仍”字的言外之意是“也可以不崇”。“法非景不行，主非德不立”，只要景教内部的德高之人即可担当。上文言及，可根据《景教碑》数出唐代来华之主教先后共四人。此排序显示，前后主教之间相隔的时间往往漫长，难免出现主教之位空缺的现象。这时，“式封法主”的制度就能起到稳固教会、维持教会正常工作之功效，而此时的“镇国大法主”就必须有另外的人选担任。到了《景教碑》建立的年代，担任景教教会“镇国大法主”的，也不是一位主教，而是主持撰写碑文的景净。

法国学者 Dauvillier 曾为第一个获得“镇国大法主”称谓的阿罗本恢复了他的叙利亚文头衔，Dauvillier 的方式如下：Mar(i) A-lo-pen appesqôpâ d^{hc} Bet^{h} Ṣînayê “尊者阿罗本，中国的主教”。

经过上述论证之后，大德阿罗本曾拥有的叙利亚文头衔应如是：

Mār A-lo-pen Apisqōpā w-Papaš d-Ṣīnestān.

“尊者阿罗本，大德（主教）并镇国（中国）大法主。”

（2）关于伊斯。《大秦景教流行中国碑》的大施主是伊斯。碑的下方叙利亚文字给出了他在教会中的身份：



mar yazadbozid qaššīšā w-korepisqopa de-kumdan medīnāt malkūtā

"尊者伊斯，牧师及皇城的准主教。"

伊斯是一位准主教。关于 *korepisqopā* 职务的一般意义，已在说景通时介绍过了。如果按照聂斯脱利派的传统，伊斯应当是一个未施行过神品祝圣的主教，受主教的委托，主要负责管理乡村教会的相关事物。但是很显然，这与伊斯在景教教会中实际的身份不相符合。碑文中的叙利亚文字讲得明白，伊斯的身份是长安城的准主教。根据《景教碑》的记载，他虽然曾跟随郭子仪"总戎于朔方"，但在景教碑建立的那一年，他已经定居于长安，活动范围也在长安。碑文说："每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬。喂者来而饩之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。"这些文字较为详细地为伊斯的身份作了注解。他有权调动长安城景教教会的神职人员，说明他的身份高于一般的牧师，而"喂者来而饩之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之"等，本应是主教操办的事项。伊斯不是经过神品祝圣的主教，但可以行使主教的权力和义务，是一位名副其实的准主教。这一条记载显示，在伊斯身上体现出的景教教会之规矩与聂斯脱利派的传统之间也已经错落开了距离。*korepisqopā* 应更确切地译作"准主教"。

本应是"乡村准主教"的职务，已经失去了真实的意义，这是景教与聂斯脱利派基督教会之间形成龃龉的地方。法国学者 Dauvillier 写道：

> Le synode d'Isaac et les canons arabes de Nicee interdisent expressement《ce désordre》de voir plusieurs chorévêques pour un seul eveque. Et la où il y en a plusicurs, ils doivent être destitués. "伊萨克的宗教会议以及尼伽的阿拉伯教规明确禁止一个主教拥有多名乡村准主教的混乱秩序，哪里出现多余的现象，就应该得到取缔。"[61]

这里的规则十分明确，一个主教只能指派一名"乡村准主教"，而在《大秦景教流行中国碑》的叙利亚文部分，却同时出现三位拥有"准主教"头衔

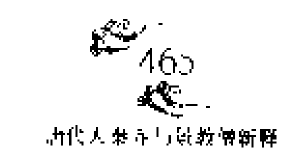
的人物，除了伊斯以外，还有当时担当镇国大法主的景净，以及位于石碑右侧第一组第二位的景通。

无论以准主教（*korepisqopā*）的数量，还是从他们所表现的实际出发，景教教会都显示了与聂斯脱利派所宣说之传统的差异。这一差异何以产生呢？如果不拘泥于聂斯脱利派的传统，反倒可以发现这样一个有趣的现象，在聂斯脱利派的邻居那里，即雅各派(Jacobites)基督教会中，准主教之地位，与景教教会的完全吻合。《东方基督教史》写道：

> A head priest in a large town with several assistant priests may be elevated to the dignity of *chor-episcopos* with responsibilities, both civil and ecclesiastical, of a regular bishop."凡在大城市中有几个牧师作为助手的主牧师，可以得到提升，获得准主教（*korepisqopā*）之尊，并负有如正规主教的责任，无论是世俗的还是教会的。"[62]

这段描写多么像是对景教教会的若干准主教身份的诠释。看来唐之景教，不完全受制于聂斯脱利派基督教会。一方面，景教教会是聂斯脱利派基督教会的一个教区，是这一教会布道的结果。但另一方面，它还兼容并蓄，发展出自己的体制。

伊斯无疑曾是景教教会中最风光体面的人物，他出道于肃宗的时代，到建立景教碑的那一年，已历经唐之三代君王君临天下。从景教碑的描述看，伊斯对郭子仪十分敬重，曾作他的"爪牙"和"耳目"。伊斯很可能是因为跟随郭子仪的缘故，才在长安落了户。公元781年的农历正月里，当《大秦景教流行中国碑》立起来的时候，郭子仪还活着，尽管此时他已经是风烛残年，不久于人世。同年六月，郭子仪薨。即使没有史料为佐证，从伊斯与郭子仪的关系判断，这位《大秦景教流行中国碑》的大施主、景教教会中颇得人心的准主教一定免不了召集长安教堂的牧师，为郭子仪举行了特殊的哀悼仪式。



伊斯是一位结过婚的牧师，最少生有一子，汉语名"灵宝"，叙利亚语名Adam。其子也已在教会中任职，职务为mšammšānā，英译为minister"执事"。根据《修道院司事长书》，mšammšānā 服务于圣餐的仪式[63]。

（3）僧业利。业利在景教教会中的身份是：

qaššīša w-arkidiaqōn w-rēš 'edta de-kumdān wa-d-sarag

"牧师、执事长(archdeacon)及长安(kumdān)、洛阳(Sarag)的教堂主。"

上文在谈及僧玄览的身份时，已就"执事长"(archdeacon)在聂派教会中的地位和职责作过陈述。如前所述，景教教会中有两名执事长，其中玄览还兼作教师，大约主要负责教学工作，而真正实权在握的，应是教堂主业利。他掌握教堂的财产，安排牧师举行宗教仪式，参加主教为牧师施行神品圣事的仪式等。当伊斯提出建立《大秦景教流行中国碑》的意愿时，他是筹备并实施者之一，例如负责安排人名的先后顺序等。业利还有汉式头衔，他是"助检校试太常卿赐紫袈裟寺主僧业利"。除了僧伊斯以外，业利是唯一受到"赐衣一袭"的景僧。

碑文的叙利亚文部分，*arkidiaqōn* 三次见刻于石碑上，但始终没有出现对译这个词的汉语词汇。石碑中，又曾提到僧首罗含。*arkidiaqōn* 源于古希腊语，*arki* 即希腊语表示"首要"意义的词头αρχι，*diaqōn* 即διάκονος"服务员，执事"。执事长确实为众僧之首，负责调遣牧师。从这个意义出发，"僧首"的含义与"执事长"的身份相吻合，"僧首"应该是执事长的专指。

（4）领袖们。在景教碑建立起来的年代，教会中呈现出多足鼎立的局面。法主景净、寺主业利、施主伊斯、大德曜轮以及僧玄览似乎都是举足轻重的人物。顺着《景教碑》提供的星星点点之迹象，这几人之间的关系大抵可观。

当时景教教会的实际领袖应是景净。《大唐贞元续开元释教录》言[64]，有佛僧名般若，曾邀请大秦寺波斯僧景净参与佛经的翻译。景净俨然是基督教会的代表。作为景教的镇国大法主，作为景教教会的精神领袖，景净是称职的。"法非景不行，主非德不立"，实际上也是对景净为人的颂扬。景教碑的内容为景净所述，从此佳作可以看出，景净一方面具有扎实的基督教学功底，另一方面则对景教入华以来的发展史了如指掌。正是得益于景净的学识，今天的学界才能见到唐代景教的全貌。

僧业利应当是景教教会中资历颇深的一个人。以上已提到，除了伊斯以外，业利是唯一获得御赐紫衣袈裟的景僧。在教会中，比他职位高的景净、大德曜轮都没能获此殊荣。由此只能推测，景净的擢升在后，大德曜轮的到来更在其后，而业利这位执事长，当是受命于大德佶和的时代，他接替的应是僧首罗含的位置。僧业利是景教教会中掌握实权的人物，且资格老，如果教会有什么财产可言的话，也都如数在他的掌握之中。因此，他是建碑的主要操持人。

伊斯是景教教会的台柱子。唐之景教要维持、要发展，需获得唐皇室的支持。鉴于伊斯与郭子仪的亲密关系，伊斯是维系唐朝上层与景教教会的一条重要纽带。加之伊斯的年事已高，又是景教教会的财源之一，他在景教教会受到的尊敬可想而知。"清节达娑，未闻斯美，白衣景士，今见其人"。赞誉之词，溢于言表。

相形之下，居主教之要职的曜轮，则显得黯淡无光。细忖碑文，可以发现这样一个事实，曜轮之前的主教都有可点可圈的功业，他们的业绩昭然于石碑之上。同样是主教，大德曜轮却显得寂寞，石碑上只字未提他的业绩。这种种迹象表明，大德曜轮很可能是一位初来乍到的主教。对中国的情形尚不了解，语言不通，这位主教在教会中的地位看来更多是象征性的，因为只有主教才有资格为牧师祝圣，为教堂祝圣。但在景教教会中，克恭缵之聂斯脱利派传统的正是主教曜轮，他的真正助手应是任教



师之职的玄览。

五、结　　论

石碑的叙利亚文部分，全面地揭示了唐之景教教会的结构。通过上文的分析，可以得出这样的结论：

一、唐朝的景教教会基本缵之聂斯脱利派基督教会的传统，主要体现于主教之职。尽管唐之景教在人事制度上，曾因地制宜，有所独创，但对主教一职，始终不曾有所僭越。主教一职始终由聂斯脱利派基督教会派遣。其次，体现叙利亚教会特点的独身修道士，亦是景教教会的组成因素。又，虽远在汉地，处在汉文化的氛围之内，景教教会仍执古叙利亚语而不废。仅凭这几项鲜明的特征，便可断言，景教教会确系聂斯脱利派基督教会的衍生。

二、但是，唐之景教教会也表现出它自身的独立性，这一点集中体现在它的人事制度上。“式封法主”之制，是景教的创造。这一创举使景教不再拘泥于聂斯脱利派基督教会之辙迹，而能兼容并举其他东方教会之特色，更趋向为基督教在唐的代言人。从这个意义出发，基督教在华之作为，实始于唐之景教也。

三、唐之景教，至多是中国历史长河中一道未掀起波澜的涟漪，因此，史书中关系到景教的文献鲜而少见。然而，这一道涟漪毕竟曾波及至天。那来自珊瑚海之畔、仙境花林之缘的福音也曾在大唐的宫中盘旋回荡。唐之景教毕竟在中国史上留下了它的痕迹。在中外交流史上，景教虽不似佛教的浓墨重彩，然于淡处，也能见到它的生动。

注释：

① 例如，荣新江发现刻于景教碑之上的一名波斯僧人曾在唐朝入仕。见荣新江《一个入仕唐朝的波斯景教家族》，原载叶奕良编《伊朗学在中国论文集》第2集，北京大学出版社，1998年，82—90页；收入作者《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001年，238—257页。

② 公元431年于以弗所(Ephesus)召

开的宗教会议，被视为聂斯脱利派基督教会流布之始。

③ Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, Millwood, N.Y., p.243. Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*. de Gruyter Studienbuch, 4卷合装本，1999，p. 399

④ Wolfgang Hage, *Syriac Christianity in the East*, Kottayam 1986, p.2

⑤ Ernst Waldschmidt, "Religiose Stromungen in Zentralasien", *Von Ceylon bis Turfan*, Gottingen 1967, p.3.

⑥ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S 115 (以下简称 *Geschichte*).

⑦ *Peshitta* 是信仰基督一性论的西叙利亚教会与信仰基督两性论的东叙利亚教会所共同拥有的《圣经》。*Geschichte*, pp.18, 71, 74.

⑧ 黄征、张涌泉编《敦煌变文校注》，中华书局，1997年，681页。

⑨ 引自楼宇烈《佛经通俗宣讲稿本——读敦煌遗书中"讲经文"札记》，见《中日敦煌佛教学术会议论文集》，该会议于2002年3月13—15日在北京举行，会议的正式论文将刊《戒幢》第2辑。

⑩ 《大唐贞元续开元释教录》卷上，《大正藏》第55册，756页。

⑪ Paul Pelliot, *L'Inscription Nestorienne de Si-ngan-fu*, Paris 1996, p.173.

⑫ P.Y. Saeki, O.B.E.D. Litt, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951, p.53, 79. 原文作 "This is the general name for a Nestorian Church or monastery in China".

⑬ 例词来源：E.A Wallis Budge, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga*, London 1893, Vol. I, p.83.

⑭ Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, p.371.

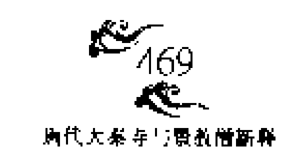
⑮ Jean Dauvillier & Antoine Guillaumont, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, II. 1: La Stèle de Singan-fou, Paris 1973, p.66. (以下简称 *Recherches*。)

⑯ 朱谦之已经提出"大德为主教之职"的意见，并且认为"法主"、"寺主"都是景教职名中之华化可考者也。见《中国景教》，北京，东方出版社，1998年，154页。

⑰ Pelliot, *L'Inscription Nestorienne de Si-ngan-fu*, p.263.

⑱ Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, p.61. 原文作："...seven in all, to perform services to cultivate merit and virtue with this Bishop Chi-ho in the Hsing-ch'ing Palace."请注意佐伯好郎在这里也认为佶和是一位主教。

⑲ Adolf Rücker, "Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe", in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1, 1921, p.65.



⑳ Budge, *The Book of Governors The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga*, I, p.lv.

㉑ 例如,敦煌研究院考古研究所在莫高窟北区石窟发现的一份叙利亚语文书,其上所记录的便是Šurrāya的内容。参见段晴《敦煌新出土叙利亚文书释读报告(续篇)》,《敦煌研究》2000年第4期,120—126页;Duan Qing, "Ein Bericht über das neu entdeckte syrische Dokument aus Dunhuang/China", *Oriens Christianus*, 85, Muenchen 2001(《关于敦煌出土叙利亚文书的研究报告》,《东方基督教》第85期,2001年),pp.84—93。

㉒ Bema源自希腊文的βημα,指主教的座席。在东叙利亚教会的教堂里,主教的位置在圣坛和中殿之间。

㉓ 上述资料摘自Adolf Rücker, "Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe", pp.61—86.

㉔《资治通鉴》卷二一八,中华书局,1992年,第15册,6994页。

㉕《新唐书》卷二二,中华书局,1991年,第2册,476页。

㉖《资治通鉴》卷二一八,第15册,6843页。

㉗ 同上注。

㉘ 这位院长于740—750年间进入修道院,于公元800年去世。见Budge, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga*, vol. I, p.cxiii–cxvii.

㉙ 朱谦之:《中国景教》,158页。

㉚ Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga*, vol. I, p.cxlix.

㉛ 关于Barsaumā以及相关的历史段落,可参阅*Geschichte*, 108页。又,Arthur Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, 1960, pp199—208.

㉜ George Percy Badger, *Nestorians and their Rituals*, Vol I, London 1842–1850, pp. 174—175

㉝ 以上据Thomas Kathanar Koonammakkal, *"Ephrem's Ideas on Singleness"*, Hugoye: *Journal of Syriac Studies*, Vol. 2, No.1, Jan.1999。近年来,国际上不少著作都描写了叙利亚教会早期的苦行僧,其中比较著名并被称为经典的是: Arthur Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, 1960, p.34。

㉞ *"The īhīdāyā or celibate was regarded as member of an elite."*——Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism—From Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Massachusetts 2000, p.7. 国际上还有一些著作论及了īhīdayā这个词,但这些书籍国内尚缺。例如: R. Murray, "The Features of the Earliest Christian Asceticism", *Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp*, ed. P. Brooks, London, 1975;S. Griffith, "Monks, 'Singles', and the 'Sons of the Covenant': Reflections on Syriac Ascetic Terminology", *Studia Anselmiana*, 110, 1993.

㉟ "For the many they stand for

Christ, and for Christ they stand for the many...", 见 S. Griffith, "Monks, 'Singles', and the 'Sons of the Covenant': Reflections on Syriac Ascetic Terminology", p. 144. 转引自T. K. Koonammakkal, "Ephrem's Ideas on Singleness"

㊱ 碑文中的错误已由法国学者 Dauvillier 指出，见 *Recherches*, p.58。

㊲ 荣新江：《一个入仕唐朝的波斯景教家族》，《中古中国与外来文明》，238—257 页。

㊳ 《中文大辞典》第 7 卷，台北，中华学术院，1982 年，841 页。

㊴ 《大正藏》第 54 册，1074 页下栏

㊵ Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p.290; R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1979, p.210.

㊶ *Recherches*, p.72: "Le chorévêque, qui ne recevait pas l'ordination épiscopale, etait chargé de visiter et de surveiller le clergé de la campagne. Il veillait au recrutement du clergé rural et du clergé monastique, pré-sidait à l'élection des prêtres de villages et des supérieurs de monast- ères. Il contrôlait l'administration des biens d' Eglise et pouvait attribuer le surplus à une autre église moins favorisée."

㊷ *Recherches*, p.74

㊸ Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, p 112.

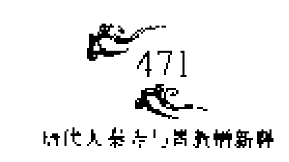
㊹ Walter Selb, *Orientalisches Kichenrecht* Band I: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*, Wien 1981, S. 137: "Unter dem Bischof stand der Archidiakon, sein 'Arm' und seine 'Zunge', wie es auf der Synode des Isaak, Kanon 15, zur Bezeichnung der delegierten Gewalt heißt. Von einer vom Bischof übertragenen Gewalt ist auch in der Überschrift zu Kanon 19 der Synode des Iso'jahhb I. die Rede. Die Aufgaben des Archidiakon werden in demselben Kanon ausführlich beschrieben; die Verwaltung der Xenodochien, die Einteilung der Kleriker zum Gottesdienst und die disziplinare Dienstaufsicht über die Kleriker der Diozese und die Kirchendiener. Zur Dienstaufsicht über die Kleriker gehorte auch, dass er Streitigkeiten unter ihnen schlichtete, insbesondere solche zwischen dem 'Vorsteher einer Kirche' und den übrigen Presbytern einer Kirche. Bestimmt wurde der Archidiakon durch den Bischof."

㊺ *Recherches*, p.69: "Il fera connaitre publiquement la volonté secr-ète de l'évêque'.. En outre il prend soin des pauvres et s'occupe des étrangers."

㊻ 陈怀宇：《景教在中古中国的命运》，《华学》2000 年第 4 辑，289 页。

㊼ 译文的原文见Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, pp.82—83.

㊽ pʰapšē 是Dauvillier对 p'pš 的转写，见 *Recherches*, p.55。



[49] 朱谦之:《中国景教》,158页。

[50] 详见下文对僧业利的论述。

[51] 朱谦之:《中国景教》,154页。

[52] G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, London 1852.

[53] Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, Millwood, N.Y., pp.184, 292

[54] 这条记载又见于《新唐书》卷一四一,4655页;《旧唐书》卷一一〇,3313页;卷一二四,3533页。

[55] 《唐会要》卷四九。

[56] 在波斯以外的地区,各个教会的教民不分彼此,共同过宗教生活的事情确实见于记载,在阿塞拜疆,一个西叙利亚教会的领袖死去,西叙利亚教派的教民与聂斯脱利派、阿米尼亚教派,以及希腊教派即克尔克东教派的教民一道,为他举行了葬礼,见 Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, Band II, Wien 1989, p.187. 在此,笔者谨对 Raimund Wolfert 先生协助购得此书表示谢意。

[57] *Recherches*, pp.26—27.

[58] 《资治通鉴》卷二〇三,第14册,6581页。

[59] 《景德传灯录》卷三〇,《大正藏》第51册,456页下。

[60] 《资治通鉴》卷二四〇,第16册,7758页。

[61] Recherches, p.72. 关于宗教会议,聂斯脱利派基督教会保留了一批宗教会议的决议文献,记录在案的有:大主教伊萨克(Isaak)于410年、大主教亚巴拉哈(Yahballaha)于420年、大主教达帝沙(Dadischo)于424年、大主教业格(Aqaq)于486年、大主教白柏(Bābai)于497年、大主教玛·亚伯一世(Mar Aba I.)于544年、大主教约瑟夫(Joseph)于554年、大主教伊泽尔(Ezechiel)于576年、大主教伊沙亚布(Ischo'yahb)于585年、大主教萨利寺(Sabrischo)于596年、格勒戈一世(Gregor I.)于605年、大主教乔治(Georg)于676年、大主教宁恕二世(Henanischo II.)于775年主持召开的宗教会议决议文献。其中伊萨克(Isaak)的宗教会议文献中还吸收了公元325年在尼伽举行的宗教会议的教规。这些会议教规的原著为叙利亚语,有法文译本和德文译本,但目前国内尚缺少这些版本。

[62] Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p.221.

[63] E.A. Wallis Budge, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga*, vol. I, p.cxlix.

[64] 《大正藏》第55册,756页。


唐代
宗教信仰
与社会


ISBN 7-5326-1258-9
9 787532 612581 >
定 价： 42.00 元